I (1958) UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL Fasc. 1

STUDIA MONTIS REGII

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Faculté de Théologie
2065 ouest, rue Sherbrooke
Montréal-25, Canada.

V.1-2
1958-59

Recherche scientifique et sciences ecclésiastiques

L'impulsion donnée à la recherche scientifique dans les sciences ecclésiastiques par la Constitution *Deus Scientiarum Dominus,* il y a vingt-cinq ans, est toujours aussi vigoureuse. Les Instituts d'études supérieures ont fixé plus clairement leur but, ont déterminé plus soigneusement leur méthode d'enseignement, ont inséré dans un enseignement général plus précis des exercices pratiques de travail scientifique qui ont formé des travailleurs méthodiques.

Une spécialisation de bon aloi et le respect des exigences psychologiques de la recherche scientifique ont donné une certaine stabilité aux centres de recherche, une émulation certaine entre ces différents centres, un besoin de collaboration internationale. Le Corps mystique du Christ a pris une conscience plus profonde de ses dimensions cosmiques dans le temps et l'espace, a mieux compris la nécessité de la cohésion de toutes les activités.

Les centres de recherches se sont perfectionnés et se sont multipliés. Considérons comme exemple le cas des Facultés de théologie. Avec la mise en vigueur des exigences scientifiques de la Constitution *Deus Scientiarum Dominus,* qu'on peut appeler la Grande Charte de l'organisation de la recherche scientifique dans l'Eglise, le nombre des Facultés de théologie passa de quatre-vingt-quinze en 1930 à cinquante-quatre en 1934. Actuellement on en compte cent dix-huit; neuf sont à Rome même; vingt-deux couronnent les activités d'Universités catholiques complètes, ainsi à Beyrouth (au Liban), à Bogota (Colombie), Lima (Pérou), Louvain (Belgique), Manille (Iles Philippines), Maynooth (Irlande), Québec, Ottawa et Montréal (Canada), Nimègue (Hollande), Salamanque (Espagne), Washington; Paris, Lyon, Lille, Toulouse, Angers, (en France); huit sont rattachées à des Grands Séminaires ou Scolasticats, comme à Baltimore, à Woodstock, à Chicago, à Buenos Aires, à Milan et à Naples, à Poona (Inde); vingt-huit existent dans l'ambiance d'une Université d'Etat, comme à Innsbruck, Salzbourg et Vienne (Autriche), Bonn, Fribourg, Munich,

Tubingue, Würzburg, (Allemagne), Fribourg (Suisse), Lima (Pérou), Strasbourg (France), Budapest (Hongrie).

La détermination plus précise des méthodes, positive ou spéculative, a permis aux sciences ecclésiastiques de mieux comprendre les méthodes des autres sciences, de comparer les résultats. Une plus grande fraternité de but et de méthode a pu s'établir non seulement entre les philosophes, les exégètes, les théologiens, mais aussi entre tous ceux qui s'intéressent aux recherches historiques, archéologiques, généalogiques, psychologiques, anthropologiques, sociologiques, biologiques, philologiques, etc.

Comment concilier cette insistance sur la nécessité de la recherche scientifique avec l'insistance non moins grande sur la doctrine de saint Thomas, qui nous reporte au Moyen-Age? Les progrès des études médiévales nous aident à mieux comprendre comment les oeuvres du Docteur Angélique s'insèrent dans ce milieu intellectuel, mais elles nous montrent en même temps comment ce cadre philosophico-théologique de pensée transcende l'actualité médiévale et le conditionnement psychologique et sociologique de cette période.

La *Somme Théologique* surtout apparaît comme un classique de la réflexion philosophique appliquée au donné révélé. La connaissance plus précise du monde pourra laisser de côté certains éléments de physique et de cosmogonie dépassés, mais la philosophie de l'être fournit la seule *matrice* qui puisse nourrir le germe d'une réflexion enracinée dans la foi. Les grandes lignes de cette synthèse apparaissent comme le seul aimant capable d'unir toutes les précieuses poussières de la pensée religieuse, le seul corps vivant capable d'intégrer toutes les cellules nouvelles de vie religieuse intellectuelle, le seul phare capable de discerner et de justifier toutes les découvertes valables de la pensée moderne. Tous les progrès fragmentaires que le développement des études historiques ont fournis à la pensée religieuse prendraient une nouvelle lumière et une cohésion plus forte par leur intégration dans ce grand corps de doctrine.

L'application de la doctrine réaliste du Corps Mystique du Christ à l'ensemble du progrès doctrinal et du développement des sciences ecclésiastiques semble nous autoriser à voir dans la synthèse de saint Thomas les sept critères qui permettaient à Newman de distinguer le véritable progrès de la corruption: maintien du type, identité des principes, puissance d'assimilation, cohérence logique, anticipation de l'avenir, conservation du passé, vigueur chronique.

L'Église ne veut pas consacrer une théologie archaïque ni un certain rationalisme théologique. Le bon Dieu, se révélant à des hommes, devait employer des formules humaines, et l'Église, interprétant la révélation,

suivra l'exemple de Dieu. Le Verbe lui-même ne s'était-il pas fait chair? Or pourrait-on soutenir que les mots humains puissent exprimer adéquatement, exhaustivement, les grandes réalités essentiellement surnaturelles de la vie divine?

En tenant le juste milieu entre l'anthropomorphisme et un symbolisme destructeur, il faudra admettre l'analogie de l'être et des concepts et, en l'appliquant à la révélation, reconnaître les limites intrinsèques à la connaissance humaine, que ce soit au niveau des formules mêmes employées par Dieu, que ce soit sur le plan des formules élaborées par le Magistère de l'Eglise ou par les théologiens sous la surveillance du Magistère.

La révélation est close depuis la mort des Apôtres. L'intelligence de cette révélation progresse, non par la remise en question des dogmes déjà établis, mais par l'explicitation du dépôt primitif, par la saisie au coeur même des vérités déjà connues, d'autres vérités qui s'y trouvent depuis l'origine, mais qui sont restées enveloppées durant des siècles.

Le progrès de la tradition théologique, bien que cette tradition comme telle ne soit pas irréformable, consiste non pas à renier l'acquis des générations antérieures, mais à approfondir les vérités déjà présentes. Non pas éclectisme, mais sens du mystère dans le clair-obscur intellectuel! Et la synthèse thomiste bien comprise, le cadre vivant de pensée sapientielle qu'est la *Somme Théologique,* peut s'intégrer tous les éléments nouveaux qui ont valeur de réel.

Recherche scientifique et fidélité à saint Thomas ne pourront que rendre plus efficace et plus constant le dialogue avec Dieu et avec le genre humain dans le Corps mystique.

La théologie n'est pas un obstacle au dialogue avec Dieu, à la contemplation, comme l'ont prétendu certains pseudo-mystiques. D'autre part il faut reconnaître que la contemplation au sens strict est le fruit de l'initiative prédominante de l'action de Dieu dans l'âme, de la grâce opérante, des dons du Saint-Esprit. Ces dons de science, d'intelligence, de sagesse que Dieu développe en nous par une purification passive du mode humain de l'exercice des vertus théologales, surtout de la vertu de foi, pour conduire l'âme à une connaissance expérimentale, ineffable et supraconceptuelle, dégagée de tous les signes, auront sans doute une influence sur la théologie. Mais la *théopathie* ne déclare jamais la guerre à la théologie. Les vrais mystiques ne nieront jamais la nécessité de la science théologique. Le praticien de la contemplation, saint Jean de la Croix, dans *La Montée du Carmel,* rejoint les données doctrinales de la *Somme Théologique* de saint Thomas.

La théologie comme science a une méthode commandée par la spécification de son objet. Les formules dogmatiques exprimées en langage philosophique restent accessibles au sens commun, ontologie rudimentaire, mais le dépassent par leur précision. La prédication suppose la science théologique et la prudence pastorale évidemment, mais elle relève de la vertu intellectuelle d'art et se juge d'après les règles de l'art oratoire, qui utilise les principes de la psychologie et les procédés de la pédagogie. La théologie de la chaire ne sera pas une chaire de théologie. L'apôtre-témoin devra faire subir à l'enseignement technique reçu une transformation personnelle qui le débarrasse de tout son appareil technique et en rende la doctrine assimilable à tous les auditeurs. L'Eglise d'ailleurs, après avoir présenté à ses théologiens la cathédrale vivante de la science, leur donne la chaire vivante de la prédication dans le *Catéchisme du Concile de Trente*. Toute transmission de connaissance humaine exige le signe conventionnel des mots. Le charisme de la prophétie dans l'Eglise se pliera à ces exigences: "ex auditu". Mais une théologie scientifique garantit l'orthodoxie d'une théologie kérygmatique.

Le dialogue avec Dieu et avec les hommes se continue sans cesse. Le dialogue plus restreint entre les différents centres de recherche scientifique du monde est perceptible grâce aux réunions particulières ou conjointes des sociétés savantes nationales ou internationales, grâce aux rapports qu'elles publient, grâce peut-être surtout aux revues scientifiques publiées par les centres suffisamment mûrs pour l'expression de la recherche scientifique.

Cette prise en charge de la participation à l'effort scientifique n'est pas le propre des clercs, mais est le fruit de l'action de l'Esprit-Saint dans tous les membres du Corps mystique qui ont une formation scientifique dans un domaine quelconque. Ainsi se réalisent les désirs exprimés par Pie XI dans l'introduction à la Constitution dont nous parlions en commençant: "Il est nécessaire que les fidèles du Christ doués plus particulièrement pour les recherches scientifiques, et surtout les étudiants choisis des sciences sacrées, après avoir imploré le Père des lumières et s'être souvenus que la sagesse n'entre pas dans un esprit malveillant, approfondissent les sciences sacrées et celles qui leur sont connexes à un titre quelconque et les possèdent au point de pouvoir, à l'occasion, enseigner comme il convient la vérité catholique, la défendre très énergiquement contre les attaques et les sophismes des adversaires."

Cette revue s'insère dans ce courant scientifique; elle offre à ses ainées sa reconnaissance et son humble collaboration.

Gérard YELLE, s.s.

Les dons du Saint-Esprit et Le "Semper" de Saint-Thomas D'Aquin

A la fin du siècle dernier, une intéressante controverse théologique concernant l'exercice des dons du Saint-Esprit s'est terminée en laissant chacun des deux camps sur sa position. Le P. Barthélemy Froget, O.P. soutenait "que la motion ou inspiration à laquelle les dons ont pour but de nous disposer, ne doit pas s'entendre de toute motion divine surnaturelle, mais seulement des impulsions spéciales, des instincts de l'Esprit-Saint, sous la poussée desquels l'homme est plutôt passif qu'actif".[1] Le chanoine Perriot, directeur de l'Ami du Clergé, maintenait que l'action des dons "s'étend à toutes les oeuvres surnaturelles du juste, qu'elles soient communes ou excellentes, ordinaires ou extraordinaires".[2]

Depuis lors, les théologiens ne semblent pas avoir posé de nouveau le problème à fond, se contentant de le souligner et d'insinuer leurs penchants pour un côté ou l'autre, plus généralement cependant en exprimant leur sympathie pour la thèse du P. Froget. Tous avouent que le sujet est difficile à traiter et, à peu d'exceptions près, laissent deviner qu'ils ne considèrent pas la question close.[3]

---

1 *Les dons du Saint-Esprit. RT*, T. VII, (1899) p. 567.

2 *Sur les dons du Saint-Esprit. AC* XXII (3e série) No 2, 1900, p. 19.

3 LE PÈRE A. GARDEIL, O.P., à la fin de son lumineux article du *Dictionnaire de Théologie Catholique* (cf. *Dons*, col. 1780) fait allusion à cette controverse. "Nous ne pouvons entrer, écrit-il, on le comprendra, dans le détail de cette magistrale discussion. . . Cette deuxième explication (celle du P. Froget), "Salvo meliori judicio", semble plus littérale". — Cette prise de position, si délicatement nuancée, nous donne le droit de penser qu'il n'accepterait pas sans protester le vigoureux coup d'encensoir de son illustre frère, le P. GARRIGOU-LAGRANGE. Notant la célèbre controverse, celui-ci énonce sans restriction que les PP. Froget et Gardeil "ont montré que ce (la position du chanoine) n'est point la vraie pensée de saint Thomas." — *Les trois âges de la vie intérieure*, (Edit. du Cerf, 1939), t. I, p. 99.

Une solution serait pourtant souverainement enrichissante si, sans dévoiler parfaitement les secrets de l'action mystérieuse de Dieu dans l'âme, elle précisait la pensée théologique sur ce sujet. Depuis cinquante ans, celle-ci a progressé en se débarrassant de préjugés et en plaçant chaque question dans les cadres d'une synthèse plus accueillante. D'autre part, l'étude de tout ce qui concerne l'exercice des dons du Saint-Esprit convient bien à notre époque d'incertitude et d'angoisse. "Plus en effet, les hommes sont arrachés aux vanités de ce monde et à l'amour des biens présents, plus ils deviennent aptes à percevoir la lumière des mystères surnaturels" [4]

L'Eglise encourage ces recherches et ces discussions, dès lors qu'on n'oublie pas que les mystères surnaturels ne pourront jamais s'exprimer adéquatement en langage humain.[5] Un vrai disciple de saint Thomas accepte d'emblée cet avertissement car il a appris de son maître "qu'on ne trouve rien de semblable à la grâce dans ces accidents de l'âme qui furent l'objet de la science des philosophes" [6]: le surnaturel n'entre pas directement dans l'ordre des catégories d'Aristote.[7]

Mais s'il est indubitable que la raison ne démontre pas la foi, il n'en est pas moins vrai qu'elle peut aider à obtenir certains éclaircissements sur ce qu'elle enseigne.[8] En face du donné révélé, la théologie, "faisant usage des connaissances naturelles des choses dont l'intelligibilité est proportionnée à la vigueur de la raison, conduit l'esprit comme par la main vers la contemplation des réalités qui la dépassent".[9] La raison ne prouve

---

[4] "Quo enim magis homines ex hujus sæculi vanitatibus et ab inordinato præsentium rerum amore abstrahuntur, eo aptiores profecto fiunt ad supernorum mysteriorum lucem perspiciendam". *Mystici Corporis, AAS. Vol.* XXXV (Ser. II, v. x.) Num. 7, p. 195.

[5] At novimus etiam ex recta assiduaque hujus rei pervestigatione, atque ex variarum opinionum conflictu sententiarumque concursu, si modo veritatis amor ac debitum Ecclesiæ obsequium ejusmodi inquisitionem dirigant, pretiosa scatere atque exsilire lumina, quibus in sacris id genus disciplinis profectus reapse habeatur. . . Animadvertant quoque necesse est, hac in causa, de occulto mysterio agi, quod in hoc terrestri exsilio, velamine quolibet detectum, omnino introspici, humanaque lingua significari numquam possit". *Ibid.*, p. 231.

[2] *De Verit.*, Q. XXVII, a. 2, ad 7.

[7] *S. Th.*, I, Q. IV, a. 3c.

[8] *S. Th.*, I, Q. I, a. 8 c.

[9] *S. Th.*, I, Q. I, a. 5 ad 2; *Quodl.* IV, a. 18 "Quædam disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur. Alioquin si nudis auctoritatibus magister quæstionem determinet, certificabitur quidem auctor quod ita est sed nihil scientiæ vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet".

pas les principes de la théologie, mais ceux-ci acceptés, elle fait valoir la convenance des conclusions qui en découlent.[10]

Cette remarque est particulièrement opportune pour l'étude du sujet que nous abordons. L'existence des dons du Saint-Esprit réellement distincts des vertus infuses n'est pas admise par tous les théologiens et les exégètes nous avertissent que l'Ecriture n'est pas très explicite sur ce point.[11] Saint Thomas en traite toutefois magistralement, précisément en faisant appel aux réflexions d'Aristote concernant le bon fonctionnement de toute vie spirituelle. Par ailleurs, dans la controverse qui nous intéresse ici plus particulièrement, les deux opposants sont deux thomistes sincères et érudits: les textes du saint docteur abondent.

Celui qui les divise est celui-ci. "Par les vertus théologales et morales, écrit saint Thomas, l'homme n'est pas tellement perfectionné par rapport à la fin ultime qu'il n'ait toujours besoin d'être mû par un certain instinct de l'Esprit-Saint'"[12] Que signifie ce toujours, *semper*, dans la pensée du Maître? Selon le P. Froget, cela voudrait dire que dans la vie surnaturelle, les dons sont toujours nécessaires à l'homme, en ce sens qu'ils doivent lui être toujours présents pour que le juste puisse "de temps en temps" dans le cours de son existence accepter la motion spéciale de l'Esprit-Saint.[13] Pour le chanoine Perriot, le sens du "semper" serait que l'âme ne peut "avec les seules vertus surnaturelles, sans l'instinct et la motion de l'Esprit-Saint, faire quelques actes propres à nous acheminer vers la fin surnaturelle".[14] Qui a raison?

C'est peut-être ce terme *acheminer* du chanoine qui aurait dû être précisé davantage. Il énonce en effet les étapes que la raison peut suivre dans la justification de l'âme. Car avant que celle-ci ne possède la grâce sanctifiante et n'opère selon son mode, bien des conditions sont requises qui exigent la motion divine et qui essentiellement visent la vie surnaturelle. Toutes n'y aboutissent cependant pas infailliblement. Pour saisir la pensée exacte de saint Thomas en notre question il paraît donc nécessaire de rappeler, au moins dans ses grandes lignes, sans pourtant négliger certaines précisions subtiles mais précieuses, son traité de la grâce.

Or lorsqu'il aborde ce sujet, saint Thomas, comme il le fait fréquemment, éprouve le besoin de préciser la signification du terme en réflé-

---

10 *S. Th.* I, Q. XXXII, a. 1 c.

11 *Sup. Dict. de la Bible*, Col. 674 au nom *Isaïe*.

12 *S. Th.* I II, Q. LXVIII, a. 2 ad 2.

13 *Op. cit.*, p. 567.

14 *Op. cit.*, p. 27.

chissant sur l'usage habituel selon lequel on l'emploie.[15] Il note qu'on lui attribue trois sens: on rend grâce à quelqu'un pour un bienfait reçu; ce bienfait est une grâce, un don gratuit; on l'a reçu parce qu'on a trouvé grâce aux yeux du donateur. De cette dernière acception procèdent les deux autres puisqu'on ne rend grâce d'un bienfait qu'après que le donateur a bien voulu l'accorder. Il faut cependant bien noter que lorsque le donateur est Dieu, le gratifié n'est pas l'objet des largesses de Dieu parce que son bienfaiteur y est attiré par quelque bien qu'il trouve dans sa créature, mais Dieu cause en lui cette bonté même qui le rend agréable à ses yeux. Saint Thomas précise toute la profondeur de cette remarque quand il distingue l'amour d'amitié de l'amour de bienveillance.[16]

Il ne fait dès lors pas de doute déjà que pour lui, dans la grâce, ce qui est premier, c'est cette réalité produite par Dieu seul, gratuitement et immédiatement, qui constitue l'âme agréable à Dieu; qui la rend aimable pour Dieu parce que Dieu trouve en elle cette réalité même qu'il lui a octroyée et qui est digne d'être aimée par lui. On ne pourra par conséquent qualifier une réalité du nom de grâce que dans la mesure où elle a une relation réelle avec ce qui est parfaitement grâce et qui rend l'âme vraiment agréable à Dieu. C'est la grâce sanctifiante qui met l'âme en participation de la nature divine elle-même.

Cette affirmation découle logiquement de la réflexion métaphysique sur le donné révélé de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, selon lequel il vit de la vie même de Dieu. Vivre en effet, c'est se porter à son opération,[17] qui est la perfection de l'être;[18] c'est être agent au sens plein du mot, être en acte.[19] Or aucune créature n'est parfaitement en acte puisqu'elle n'a pas sa raison d'être par elle-même ni pour elle-même.[20] Pour faire usage de sa vie, pour agir, tout être créé doit donc passer par un certain changement, même dans son action libre s'il est spirituel. Ce changement est son action.

Il est donc très important de se faire une idée juste de l'action. Etant habitués à fréquenter le monde sensible, nous avons inconsciemment tendance en pensant au mouvement ou à l'action, à nous figurer une chose qui reçoit d'une autre une réalité qui la fait passer d'un lieu à un autre ou occuper plus ou moins d'espace. De la sorte, nous réservons le nom d'agent à

---

15 *S. Th.*, I II Q. CX, a. 1 c.
16 *S. Th.*, I II Q. XXVI a. 4 c.; II II Q. XXIII a. 1 c.
17 *S. Th.*, I Q. XVIII *a.* 2 c.
18 *S. Th.*, I II Q. III a. 2 c.
19 *S. Th.*, I Q. IV a. 1 c.
20 *S. Th.*, I Q. II a. 3 ad 2.

tout ce qui prend en lui-même quelque chose pour le mettre dans un autre et l'enrichir par cette addition. Nous nous formons ainsi une idée de l'action que la scolastique appelle transitoire. Mais il y a aussi l'action métaphysique.[21] Elle réalise l'essence de la motion qui suppose seulement qu'à cause d'une autre une chose n'est plus ce qu'elle était auparavant. Si on y réfléchissait mieux, bien des équivoques, tant en philosophie qu'en théologie, seraient évitées. Il faut y insister ici dans cette discussion sur les dons du Saint-Esprit car le terme don, selon le langage ordinaire, se prête à favoriser cette ambiguïté.

Pour acquérir une notion exacte de l'action, il faut remonter aux premiers principes de l'être fini d'où tout raisonnement vraiment scientifique doit procéder, la puissance et l'acte. Or Aristote définit la puissance comme la faculté d'être changé ou mû par un autre ou par soi-même en tant qu'autre.[22] Dans son commentaire, saint Thomas note que la puissance étant la faculté d'être changé, (ce qui se retrouve même dans les êtres vivants qui ont en eux-mêmes le principe actif de leur changement parce qu'ils ont des parties hétérogènes), on ne peut pas la considérer comme quelque chose d'actif d'aucune façon, mais de passif; que dès lors toute puissance active doit être expliquée par un autre.[23] Conséquemment pour que la puissance passe à l'acte, il faut une préparation, une disposition venant d'un principe extérieur.[24] La puissance en effet qui n'aurait pas cette relation actuelle avec l'acte serait matière première,[25] qui ne peut ni se concevoir ni exister sans acte.[26]

Il résulte de cette affirmation que l'acte de chaque chose, son entéléchie, ne survient naturellement que dans une matière disposée pour elle, par des réalités d'ordre intentionnel produites en la puissance par un agent extérieur. Et cela même si la production est instantanée. Distinguer la cause matérielle et la cause formelle dans un être, sans mentionner cette disposition de tendance vers l'acte, cette intention qui doit elle aussi être mise dans un sujet par un agent extrinsèque, comme on le fait souvent, c'est simplifier maladroitement la complexité de l'action génératrice et c'est consentir d'avance à des conclusions qui ne correspondent plus à la réalité.

---

21 *C.G.*, I c. 100 adhuc; *S. Th.*, I Q. XVIII a. 1 c.

22 *V Metaph.* C. XII, 1019 a, 16-17.

23 *In V Metaph.* L. XIV, 955.

24 *In IX Metaph.* L. VII, 1838; L. VII, 1848.

25 *Ibid.*, L. VII, 1841.

26 *In VII Metaph.* L. II, 1285.

"Or il est manifeste que tout changement, tant corporel que spirituel, dérive du tout premier moteur qui est Dieu. Dieu est, en effet, la cause première non seulement de tout changement mais de toute perfection formelle qui détermine la réalité dans son être. Il en résulte que toute créature dépend de Dieu d'abord quant à sa forme selon laquelle elle agit et aussi quant au mouvement même de son action".[27] Et ceci s'applique même à l'action libre à l'état de nature, *a fortiori* si elle est déjà affaiblie par le péché.[28] Par conséquent pour toutes ses actions, l'homme a besoin du concours divin; plus encore évidemment si cette action dépasse les capacités de toute nature créée: il faut alors à celle-ci une nouvelle vigueur".[29]

Des lors, puisque la foi nous enseigne que Dieu a élevé l'homme à l'état surnaturel, il faut comprendre qu'il doit se produire en lui en quelque sorte une nouvelle création. Non pas évidemment en ce sens qu'il y aurait deux créations divines ni que l'homme surnaturalisé ne serait plus homme; mais il possède dorénavant une réalité d'ordre accidentel qui comme tout accident fait qu'il est devenu tel à cause d'elle. Comme cet accident vient de Dieu sans qu'aucune action de nature finie puisse l'exiger, sans qu'aucune créature puisse par sa nature être ordonnée vers lui; l'affirmation de saint Paul se vérifie: l'homme devient une nouvelle créature.[30] Cet accident s'appelle la grâce sanctifiante ou "gratum faciens".

Il faudrait une autre étude pour déterminer l'essence de cet accident. Ce n'est pas ici l'endroit. Qu'il suffise de dire que saint Thomas lui attribue le nom de "certaine qualité"[31] et de *certaine habitude,*[32] non un habitus, parce qu'elle est unique de son espèce comme il dit en parlant de la création qu'elle est une *certaine relation.*[33] Ce qui ne fait pas de doute, c'est qu'elle est une certaine forme accidentelle de l'ordre de la qualité, infusée par Dieu dans l'âme pour que l'homme puisse d'une façon stable, alertement et avec joie, entrer en communication avec Dieu dans sa vie intime.[34] Et puisque c'est un accident que la nature selon son ordre propre ne peut réclamer en aucune manière, la grâce sanctifiante est un don tout gratuit de Dieu qui soulève l'homme au-dessus des conditions de sa nature et le

---

27 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 1 c.
28 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 2 ad 1
29 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 1 c.
30 *S. Th.*, I II Q. CX a. 2 ad 3.
31 *S. Th.*, I II Q. CX a. 2 c.
32 *S. Th.*, I II Q. CXI a. 3 ad 3
33 *S. Th.*, I Q. XLV a. 3 c.
34 *S. Th.*, I II Q. CX a. 2 c.

fait entrer en participation du souverain bien en lui-même. Dieu s'aime en ce bien divin intrinsèquement ordonné à lui-même.[35] Aussi pour mieux saisir tout le sens profond de la grâce, faut-il tourner ses regards vers les horizons mystérieux des prédestinations divines.[36] La grâce est une initiation à la gloire.[37]

Cependant comme tout accident, la grâce doit s'adapter aux conditions essentielles de l'homme.[38] Or l'homme a une nature complexe. Son âme spirituelle est déjà passivement capable d'infini mais pour produire son opération, étant soumise aux conditions de la mobilité matérielle, elle doit se plier aux exigences du mouvement sensible. Quand nous réfléchissons sur l'acte humain, même sur le tout premier acte humain qui se fait dans l'instant, notre esprit doit donc se plier aux exigences d'un mouvement progressif.[39] A fortiori lorsque l'adulte fait ses actes personnels en prenant successivement position sur les moments de l'écoulement du temps, chaque action doit-elle contenir cette visée sur le terme final qui est la lumière de gloire.

Est-il cependant besoin de noter qu'il ne s'ensuit pas que l'action de Dieu soit conditionnée par les dispositions matérielles? Car la grâce atteint d'abord la forme de l'homme, son principe spécifique, son âme. Par sa grâce, Dieu l'élève au degré qu'il lui plaît, selon la mesure de sa prédestination pour la plénitude de l'âge du Christ, indépendamment des faiblesses de celui qui la reçoit. *Infirma elegit Deus ut confundat fortia.* Mais, en tout ce qui concerne la nature essentielle de l'homme, il faut que la grâce s'adapte aux conditions spécifiquement humaines. Elle n'agit pas en effet par mode de cause efficiente mais formelle[40]: en regard des facultés naturelles, elle est en quelque sorte comme le cavalier par rapport à son cheval.[41]

Mais puisque la grâce s'adapte ainsi aux conditions humaines de viateur, elle doit donc toujours comporter sur terre un aspect d'intention vers son terme définitif. Et comme dans l'ordre de la tendance, c'est son rapport à la fin qui en garantit la rectitude,[42], la grâce de l'homme terrestre doit

---

35 *S. Th.*, I II Q. CX a. 1 c.
36 *Ibidem.*
37 *S. Th.*, II II Q. XXIV a. 3 ad 2.
38 *S. Th.*, I Q. CXV a. 1 ad 5; III Q. LXIII a. 5 ad 1.
39 *S. Th.*, I II Q. CXII a. 2 ad 3.
40 *S. Th.*, I II Q. CX a. 2 ad 1.
41 *S. Th.*, I II Q. CX a. 4 ad 1.
42 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 5 c.; a. 8 c.

être ainsi proportionnée au terme de son itinéraire qui est l'union avec l'immuable Trinité. On peut donc concevoir des actes intermédiaires et successifs: tous doivent se référer à un seul et unique terme dont chacun est en quelque sorte la semence par rapport à l'arbre vis-à-vis de la possession de Dieu.[43]

Précisément toute créature spirituelle n'accomplit son action définitive qu'en deux instants au moins: elle affirme l'acte d'existence qui est le terme de sa relation de création; mais remarquant aussitôt en celui-ci un rapport possible avec un bien plus parfait qui est autre qu'elle-même, elle doit aussi prendre position sur cette intention qui n'existera en fait que si elle consent à unir l'autre à son être personnel. Cette prise de position est l'acte d'autonomie, conséquence du libre arbitre de tout esprit créé.[44]

Or l'homme est esprit par son âme, mais sa substance est imprégnée de matière en sorte que son existence s'écoule dans la durée temporelle. Mais étant donné que son âme a la stabilité du spirituel, elle peut se fixer sur la durée du continu temporel et établir ainsi des moments dans ce qui en fait n'en possède pas puisque le mouvement arrêté n'est plus un mouvement. Saint Thomas répète avec Aristote que s'il n'y avait pas d'intelligence, il n'y aurait pas de temps[45]: le devenir existerait cependant. Ce devenir est certes une réalité difficile à saisir et pour nous en faire une idée nous devons décomposer son unité; il est tout de même une forme imparfaite puisqu'il n'est jamais au terme: à sa manière, il est ainsi une réalité qui comme telle doit, elle aussi, être en dépendance de Dieu. Rien n'échappe à la création puisque Dieu est la cause de tout l'être des choses de quelque façon que ce soit.[46]

L'homme, en plus, contrairement aux purs esprits, ne se fixe pas nécessairement pour l'éternité par son premier choix. Parce que son intelligence découpe divers aspects d'être sur le flux du continu, sa volonté peut se fixer sur l'un à un moment et sur un autre à un autre moment. Plus encore, son imperfection essentielle peut, sous un certain aspect, l'avantager car il ne lui répugne pas de s'actuer, nier son actuation et de s'actuer de nouveau dans sa première intention: ce qui le favorise lorsque celle-ci visait son bien véritable. Ses actes, du moins chez le vivant adulte, peuvent donc être objectivement successifs. De même, selon le voeu spontané de sa nature vivante, ces actes successifs doivent avoir une intensité pro-

---

43 *S. Th.*, I II Q. CXI a. 3 ad 3; Q. CXIV a. 3 ad 3.

44 *S. Th.*, I Q. LIX a. 1, 2 c.

45 *IV Phys.*, L. XXIII, 5; *S. Th.*, I II Q. CXIII a. 7 ad 5.

46 *S. Th.* I Q. XLIV a. 2 c.

gressive, bien qu'ils puissent pour les mêmes raisons que tout-à-l'heure, être produits moins parfaitement. Et chaque fois qu'il se détermine à agir de la sorte, puisque de soi, sa volonté n'a pas de relation avec ce terme particulier, il met en elle une intention qui doit nécessairement être en dépendance totale de son Créateur. Nous venons de résumer en ses grandes lignes la thèse thomiste du concours divin et de la prémotion physique qui semble si difficile à saisir. On ne devrait pas tant redouter sa logique impeccable et si lumineuse!

Déjà dès lors dans l'ordre simplement naturel, il faut admettre que l'intentionnalité de l'action autonome de l'homme est en dépendance totale de Dieu, quant à son être et sa modalité d'être. L'élévation de l'homme à l'état surnaturel n'y change évidemment rien si ce n'est que la dépendance en sera encore plus profonde et plus radicale. Car si dans l'ordre de la nature, l'intention de l'action dépend totalement de Dieu, elle dépend aussi totalement de l'homme qui la produit précisément selon la vigueur ontologique de son être. Mais l'intention de l'action surnaturelle ne correspond, elle, d'aucune manière à ce dynamisme naturel. Lorsqu'elle existe dans l'action humaine, elle s'y trouve on ne peut plus gratuitement: elle est totalement et exclusivement l'oeuvre de Dieu. Et puisqu'elle est une intention pour que l'action une fois produite unisse à Dieu, i.e. pour la grâce sanctifiante, elle a droit au titre de grâce, grâce de l'action ou grâce actuelle.[47]

Saint Thomas la distingue sous deux aspects qu'on oppose souvent de façon trop systématique. Car il est vrai que toute perfection d'un effet doit être attribuée d'abord à l'agent et non au patient: l'action est à son terme dans le patient mais elle n'y serait pas si l'agent principe n'avait pas déclenché le mouvement: la grâce actuelle est donc opérante. D'autre part, puisque la grâce ne peut détruire la nature, il faut bien admettre que la liberté naturelle de l'agent créé ne doit pas poser d'obstacle à cette réception du don gratuit: ce qui suppose aussi un affermissement de la nature venant immédiatement de Dieu: la grâce est coopérante. Encore faut-il bien noter la remarque profonde de saint Thomas que nous n'appelons pas la grâce coopérante parce qu'elle agit avec nous mais parce que nous, pour que nous puissions y coopérer, nous devons recevoir l'assistance divine.[48]

Ces préliminaires posés, il sera moins difficile, ce semble, de suivre les étapes de l'acheminement de la grâce dans l'âme. Mais un traité de

---

[47] II *Sent.* D. XXVI a. 1 ad 2.

[48] *S. Th.*, I II Q. CXI a. 2 c.

la grâce ne serait pas complet s'il n'incluait pas le dogme catholique du péché originel. Cette vérité de foi nous annonce que l'indigence de la nature en face de la grâce est encore bien plus grande que la simple raison ne nous l'indiquait. Car tous les hommes, à l'exception de la sainte Vierge Marie, naissent avec des germes de mort. Par son premier péché l'homme a perdu son intention pour Dieu qui lui venait gratuitement de Dieu. Non seulement, il ne peut pas évidemment se la donner, mais sa volonté naturelle éprouve dorénavant un penchant pour la refuser: tellement que sans une intervention de Dieu, il ne lui est pas possible d'éviter longtemps le péché dans les actions successives qu'il pose.[49] Et lorsqu'il commet un péché personnel, sa faiblesse augmente encore.[50] Seul, il ne peut donc pas sortir de son péché.[51]

Mais le dogme catholique nous enseigne aussi que la Sagesse divine n'a pas jugé que cette suprême indigence fût irrémédiable et que son ineffable miséricorde a réalisé l'Incarnation du Verbe de Dieu; que par l'acceptation amoureuse de sa croix, le Christ a mérité de détruire le péché dans sa victoire pascale et que son mérite est offert à toute âme pour que, par la grâce du Christ, chacun vienne à bout de son péché. La grâce actuelle, dans l'économie divine, n'est donc pas seulement sanctifiante mais conquérante.[52] On ne devrait jamais l'oublier.

Résumons donc maintenant l'itinéraire vers la grâce sanctifiante dans l'âme pour reconnaître toute la vertu intérieure que doit comporter la grâce actuelle. Nous ne saurions trop insister sur l'aspect tendanciel de la grâce, durant la vie terrestre de l'homme, quel que soit le sens où on l'emploie. Saint Thomas fait finement observer que toute grâce si on la considère comme la dilection de Dieu pour sa créature est éternelle, mais si on l'envisage dans l'effet qu'elle produit dans la nature sanctifiée, elle signifie toujours quelque chose de temporel comportant un avant et un après et donc un devenir. Il distingue alors cinq effets de la grâce subordonnés les uns aux autres. Par elle, l'âme affaiblie acquiert la vie divine; cette vie tend vers Dieu; cette tendance effectivement s'exécute; cette exécution est maintenue dans l'existence; enfin elle fait l'acte d'union au terme, la sainte Trinité de Dieu.[53] Il note qu'on pourrait en multiplier les effets à l'infini[54]: on le comprend puisque ce sont des arrêts produits par

---

49 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 8 c.
50 *S. Th.*, I II Q. LXXV a. 4 c.
51 *S. Th.*, I II Q. CXIII a. 2
52 I Cor. XV, 57; Rom. V 20.
53 *S. Th.*, I II Q. CXI a. 3 c; Q. CXIII a. 2.
54 *S. Th.*, I II Q. CXI a. 3 ad 3.

nos intelligences sur la continuité de l'influx divin. Cela nous permet aussi de saisir le sens de cette autre de ses affirmations: "nombreux sont ceux qui possèdent la grâce mais qui n'y persévèrent pas." [55]

Au point où nous sommes arrivés, notre attention se portera donc plus exclusivement sur la grâce actuelle et nous considérerons la grâce habituelle ou sanctifiante comme si elle était à son terme définitif. Car au moment où la grâce est communiquée à l'âme pour la première fois, son effet, donc son terme, est la grâce sanctifiante. Celle-ci survient dans l'âme dans l'instant et en ce sens on ne peut lui présupposer un antécédant habituel apte à la recevoir: on procéderait de cette façon à l'infini: mais il faut tout de même admettre en plus un secours gratuit de Dieu qui élève intérieurement l'âme et l'inspire, lui donne une tendance effective pour le bien proposé.[56] Cette assistance divine est encore plus nécessaire étant donné que l'homme naît dans le péché. La nature humaine en effet par la faute originelle contient en soi-même un désordre qu'elle ne peut pas vaincre sans le secours de Dieu, car elle doit produire son opértaion en utilisant le dynamisme de sa nature qui contient maintenant du désordre.[57] Et même une fois sanctifié, l'homme n'est pas capable d'éviter tout péché sans un secours divin particulier puisqu'il n'est pas encore en possession absolue de Dieu et qu'il n'est qu'en un état de tendance vers lui. A chaque action particulière qu'il pose il peut donc défaillir, arrêter sa tendance dès lors et perdre la grâce sanctifiante.

Pour persévérer dans l'état de grâce, l'homme doit encore compter sur l'assistance divine; soit qu'on entende ce terme dans le sens d'une permanence dans l'état de grâce et son aspiration fondamentale au dépassement; soit que l'on veuille parler de la continuité des actions successives surnaturelles jusqu'à la dernière. Dans le premier cas puisque toute conservation divine n'est pour nous qu'une création continuée [58] et que la grâce vient totalement de Dieu, Dieu doit évidemment maintenir sa grâce en l'âme pour qu'elle y demeure. Dans le second cas, la volonté humaine doit à chaque action produire un nouvel acte de volonté sur un bien surnaturel qu'elle est incapable de choisir si elle ne s'appuie que sur le seul dynamisme de sa nature.[59] Il lui faut sans cesse la grâce actuelle.

Il apparaît donc clairement, que dans l'opération de la grâce, tout est divin du commencement à la fin: Dieu produit tout, dispose tout, du prin-

---

55 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 10 c.
56 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 6 c; Q. CX a. 4 ad 2; *De Verit.*, Q.XIV a. 5 ad 13.
57 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 7 c.
58 *S. Th.*, I Q. CIV a. 1 ad 4.
59 *S. Th.*, I II Q. CIX a. 6 c. ad 4.

cipe au terme et jusqu'à cette intention même qui dépend du principe et aboutit au terme. Le rôle de la volonté naturelle est donc véritablement passif en ce sens, bien qu'elle doive précisément consentir à se laisser gratifier: mais même pour donner ce consentement, il lui faut la grâce actuelle pour lui fournir la vigueur de l'acceptation d'un terme pour lequel elle n'est pas naturellement ordonnée; lorsqu'elle l'a accepté, celui-ci la comble d'une satisfaction infiniment plus grande que tout ce vers quoi elle pouvait aspirer. Attingit a fine ad finem et disponit omnia suaviter.

Or un autre principe aristotélicien admis par saint Thomas énonce que la modalité de l'action résulte des dispositions de l'agent. Pour accueillir toute grâce actuelle, les dispositions naturelles de l'agent humain ne sont pas suffisantes: il en faut d'intrinsèquement divines. Quelles sont ces dispositions?

Puisque la grâce ne peut détruire la nature et que l'homme dans la pensée créatrice est agent autonome de l'action dont il doit être le principe; comme par ailleurs la grâce est divine, et qu'il ne peut pas en être le principe; il faut bien conclure que toute grâce vient dans l'âme selon une modalité d'être accidentel. L'accident a précisément cette caractéristique de pouvoir être supérieur à la substance essentiellement bien qu'il lui soit toujours inférieur dans l'ordre de l'être. La grâce peut ainsi élever l'homme et l'ennoblir.[60]

Avec cette addition, l'homme peut maintenant opérer selon un mode surnaturel. Mais selon une autre position thomiste héritée d'Aristote, aucun être fini n'agit immédiatement par sa substance: il lui faut des principes immédiats d'opération correspondants à sa nature spécifique et réclamés par elle: ce sont ses facultés.[61] Il en résulte que pour produire des actions surnaturelles, l'homme a besoin dans ses facultés maîtresses et par elles dans toutes les autres, d'une vigueur surajoutée venant totalement et exclusivement de Dieu. Il lui faut des vertus infuses.[62]

Son intelligence et sa volonté devant être unies immédiatement à Dieu, il leur faut au ciel la lumière de gloire et la charité; sur terre la foi, l'espérance et la charité. Notons bien en passant comment la charité n'est ni la lumière de gloire ni la grâce sanctifiante, mais une vertu nécessaire pour parvenir à ces états.[63] De la sorte, on voit que les vertus théologales manifestent, comme principes d'action, un caractère de permanence et

---

[60] *S. Th.*, I Q. XVI a. 6 ad 1; I Q. CXV a. 1 ad 5.
[61] *S. Th.*, I Q. LXXVII a. 1 c.
[62] *S. Th.*, I II Q. LXV a. 2 c.; Q. CX a. 3 c.
[63] *S. Th.*, II II Q. XXIII, a. 2, 3.

de stabilité qui leur vient du terme avec lequel elles sont immédiatement en relation. Nous plaçant au point de vue de l'action divine agissant sur l'âme, ici surtout on pourrait dire que celle-ci est alors plus passive qu'active, passivité d'ailleurs qu'il faut bien comprendre et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir.

Mais, on semble parfois l'oublier, pour que Dieu infuse ainsi dans l'intelligence et la volonté les vertus théologales, il ne peut pas violenter l'autonomie de la créature qu'il a créée avec cette dignité. L'homme à un moment ou l'autre de son existence doit accepter cette élévation de ses facultés par un acte personnel.[64] Les anges eux-mêmes, avant la chute ont dû faire cette action.[65] Et cependant la liberté naturelle laissée à elle-même est incapable de la poser puisqu'elle doit ici s'appliquer sur un bien qui la dépasse totalement. Il est donc aussi nécessaire que Dieu infuse dans les facultés des vertus surnaturelles pour l'action autonome. Les anges en ont eu besoin bien que ce soit à un degré supérieur au nôtre.[66]

Saint Thomas le montre lorsque, après quelques hésitations, il se désolidarise de l'opinion de saint Bonaventure au sujet du mérite de la béatitude des anges. "L'acte libre, dit-il, pour être méritoire, doit être informé par la grâce. Or il ne peut être informé à la fois par la grâce imparfaite qui est principe du mérite et par la grâce parfaite qui est principe de béatitude."[67] Si dès lors l'ange a besoin d'un principe surnaturel pour exécuter son acte d'autonomie alors que ses facultés sont déjà orientées vers la pureté du bien par les vertus théologales, l'homme a fortiori. Dans toutes ses opérations en effet, celui-ci prend toujours position sur des biens qui manifestent un certain rapport à la matière: il a toujours une faiblesse naturelle pour le non-être. A l'encontre de l'ange, constitutivement, sa liberté peut se fixer sur du moins bon que ce qu'il possède au moment de son action autonome. Encore plus que l'ange dès lors, il lui faut des vertus rectificatrices de l'action libre par laquelle il accepte l'orientation communiquée par les vertus théologales vers le parfait.[68] Cette indigence est encore plus grande depuis le désordre de son péché originel.

Les vertus morales infuses sont de la sorte nécessaires pour situer les facultés d'opération dans l'ordre du bien surnaturel avec lequel elles sont en relation immédiate par la foi, l'espérance et la charité. Par elles, les

---

64 *S. Th.*, I II Q. CXIII a. 7 ad 5.
65 *S. Th.*, I Q. LX a. 2 c.
66 *II Sent.*, D. XXIX Q. I a. 3 ad 1; *III Sent.*, Dist. XXXIII, Q. II a. 4 ad 5.
67 *S. Th.*, I Q. LXII a. 4 c.
68 *S. Th.*, I Q. LXXXIII a. 1 ad 5.

puissances naturelles sont établies dans la soumission pour la rectitude de l'opération.[69] Les obstacles doivent être enlevés et cela doit aussi se faire par un acte personnel de l'homme et celui-ci ne pourrait pas y réussir s'il ne recevait de Dieu des capacités l'habilitant dans ce but.

On pourrait ici établir un rapprochement très éclairant entre la nécessité des vertus morales en regard des vertus théologales et les rapports de la Loi Ancienne à l'égard de la Loi Nouvelle. "Dans l'Ancienne Loi, écrit saint Thomas, on doit noter deux aspects: sa fin et les préceptes énoncés. Or la fin de toute loi étant de rendre l'homme juste et vertueux, la fin de la Loi Ancienne était la justification de l'homme: elle ne pouvait pas l'accomplir mais la préfigurait par des cérémonies rituelles et la promettait. La Loi Nouvelle qui justifie en vertu de la Passion du Christ comble les déficiences de la loi ancienne."[70] Les vertus morales sont aussi au service des vertus théologales qui produisent seules l'union sanctifiante; mais aussi elles élèvent la nature pour que celle-ci puisse coopérer dans l'action surnaturelle en n'y mettant pas d'obstacles.

D'ailleurs, cette conclusion apparaît bien être dans les horizons de la synthèse thomiste. Parlant des vertus de force et de tempérance, saint Thomas, n'affirme-t-il pas que toutes spirituelles qu'elles sont, elles ont pourtant comme sujet le concupiscible et l'irascible qui sont des appétits matériels. Il montre que ce sont des vertus qui mettent positivement ces derniers dans l'ordre du bien rationnel pour que dans l'opération, ils contribuent à l'efficacité de l'action des facultés supérieures en ne leur faisant pas d'obstacles et en leur fournissant leur propre perfection essentielle.[71] Ainsi en est-il des vertus morales infuses par rapport aux vertus théologales: par les vertus morales infuses la raison ne met pas d'opposition à l'influx de la grâce et communique sa pleine vigueur naturelle aux vertus théologales.

On comprend alors pourquoi saint Thomas répète continuellement qu'avec les vertus morales infuses, l'homme agit encore toujours selon la raison *secundum rationem*.[72] Par elles en effet, il opère véritablement pour le bien et pour ce motif, elles sont des vertus au sens plein du mot, comme les vertus acquises dans l'ordre naturel. Mais à l'encontre de celles-ci qui ne donnent pas la faculté d'agir mais de bien agir, les vertus morales infuses donnent aux facultés naturelles une habileté réelle pour l'action surna-

---

[69] *De Virt.*, a. 4; a. 10 ad 5.
[70] *S. Th.*, I II Q. CVII a. 2 c.
[71] *S. Th.*, I II, Q. LVI a. 4 c.
[72] *S. Th.*, I II, Q. LXVIII a. 1 c.

turelle. Aussi en ce sens, elles ont plutôt le caractère de facultés.[73] Les vertus morales infuses sont donc nécessaires pour l'exercice de la vie surnaturelle. Sont-elles suffisantes?

Ici se présente tout l'enjeu de la discussion sur laquelle nous essayons de projeter quelque lumière. Fidèles à nos principes du début qui ont soutenu toute notre réflexion et dont nous ne croyons pas avoir dévié, à savoir que l'acte de chaque chose survient dans une matière appropriée ou disposée par un agent extérieur et que la modalité de chaque réalité résulte dès lors des dispositions communiquées par la cause efficiente, poussons plus avant nos réflexions.

Nous admettons donc que le terme de l'action sanctifiante est Dieu lui-même dans sa vie intime. De même que Dieu ne peut violenter nos volontés. Ce sont deux dogmes de foi.[74] Et nous avons admis que notre liberté serait impuissante pour l'action surnaturelle si nous n'avions pas de vertus morales infuses. Nous avons aussi reconnu que même avec celles-ci, nous agissons toujours *modo humano, secundum rationem.*[75] Nous n'avons cependant pas encore l'explication d'une action *modo divino.* La grâce actuelle est l'intention divine vers le terme surnaturel. Mais cette intention n'a pas encore dans l'homme de principe correspondant à son caractère exclusivement divin. La raison ne l'est certainement pas: saint Thomas nous en avertit.[76] Et il en faut un, autrement l'intentionnalité de l'action et son rejaillissement sur la raison en vertus morales infuses auraient Dieu comme principe unique. L'homme ne serait pas agent principal de cette action initiale et dès lors, le terme ne pourrait pas lui revenir à lui.[77] Aucun thomiste ne consentirait à être taxé d'occasionalisme. Il faut donc de toute nécessité, admettre dans l'homme un principe qui lui permette d'agir *modo divino.*

---

[73] *De Virt.*, a. 10 c.

[74] *Denz.* 531; 814.

[75] *III Sent.*, Dist. XXXIV Q. 1 a. 1; *S. Th.*, I II Q. LXVIII a. 1, 2, 3, 5, 6, 8.

[76] *S. Th.*, I II Q. LXVIII a. 1 c. — "Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur; et istæ perfectiones vocantur dona, non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur ISA, L. 5: "Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico: retrorsum non abii"; et Philosophus etiam dicit in cap. de bona Fortuna, "quod his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundum rationem humanam, sed quod sequantur interiorem instinctum, quia moventur a meliori principio quam sit ratio humana." Et hoc est quod quidam dicunt quod dona perficunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum".

a. 2 c. "In ordine ad finem supernaturalem, ad quem ratio movet, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, non sufficit ipsa motio rationis, nisi desuper adsit instinctus et motio Spiritus sancti".

[77] *S. Th.*, I Q. CV a. 5 c.: *De Pot.*, Q. III a. 7 c.; *C.G.*, III c. 69.

En parlant de la production de la grâce dans l'âme, saint Thomas note précisément que bien qu'elle ne soit pas une création au sens absolu du terme, elle s'apparente cependant à celle-ci. "La grâce, dit-il n'a ni cause efficiente, ni cause matérielle qui soit telle qu'elle puisse être tirée de la puissance par un agent naturel comme cela se produit pour les formes naturelles."[78] Comment pourrait-il énoncer cette affirmation sans nier par le fait même sa thèse si vogoureusement soutenue de l'action réelle de la créature comme cause seconde en dépendance de la cause première. Fidèle à lui-même, il devait donc conclure, comme il l'a fait, que dans l'exercice de la vie surnaturelle, Dieu se devait d'infuser dans l'âme des habitus qui l'habilitent à devenir et à être véritablement le souffle de la vie de l'Esprit offerte à tous par les mérites du Christ? Grâce à eux, l'homme est véritablement principe de son action surnaturelle mais il le devient parce que Dieu lui communique à lui, dans ses facultés naturelles, sa propre vigueur: il est capable de la sorte d'être réellement le principe d'une intentionnalité divine qui débouche sur un terme qui le dépasse totalement. Ces habitus pour l'intentionnalité de la grâce actuelle ce sont les dons du Saint-Esprit. Par eux, l'intelligence et la volonté peuvent être les principes d'une intention divine en exercice pour l'action du don divin.

Ainsi par les dons du Saint-Esprit, l'homme demeure homme; mais à cause d'eux, il est devenu réellement principe d'une action qui dépasse toutes ses capacités naturelles. Il opère *modo divino* parce qu'il possède en lui des capacités proportionnées à l'intentionnalité divine elle-même. Il est souverainement autonome puisqu'il participe à la liberté même de l'Esprit.[79] Tant qu'il demeure dans leur possession, il communie à l'immutabilité de la vie divine, puisque les dons l'établissent en quelque sorte comme un fond stable d'où jaillit l'élan vital surnaturel vers le terme divin. Mais ses dons s'exercent-ils chaque fois qu'il pose une action distincte dans l'écoulement du temps?

Avant de franchir cette dernière étape de nos recherches, il semble utile de résumer le chemin parcouru. Nous avons certes admis la nécessité de nombreux secours divins gratuits pour acquérir, conserver, accroître la grâce sanctifiante et y persévérer; pour surmonter les faiblesses de la nature dans son ascension vers une union immédiate avec Dieu par les vertus théologales, nous avons conclu à la nécessité des vertus morales infuses. Et nous reconnaissons que la raison d'être de celles-ci étant la vie de la grâce, leur action est surnaturelle dans son constitutif essentiel. Egalement nous admettons que toute grâce gratuite est une manifestation de la

---

[78] *De Pot.*, Q. III a. 8 ad 3.

[79] II Cor. III, 17.

grâce sanctifiante. Mais avec saint Thomas nous énonçons que "si toute bonté octroyée à une créature est une grâce puisqu'elle ne peut être accordée que tout gratuitement, le terme *grâce* n'est réservé cependant par antonomase qu'à ce seul don qui nous fait mériter la béatitude de Dieu".[80] Dès lors, dans l'ordre existentiel, tous les dons de Dieu qui par leur entité physique contribuent à l'obtention de ce terme, sont des grâces. Si au contraire, ils ne débouchent pas de fait sur Dieu, ils restent des dons gratuits, et dans l'ordre de la conceptualisation, ils ont tout ce qu'il faut pour être de l'ordre de la grâce. Mais dans l'ordre de l'existence, ils n'ont pas le déterminant qui les ferait tout simplement grâce parce qu'ils ne contribuent pas en fait à rendre l'âme agréable à Dieu: ce qui est, selon saint Thomas, son élément formel.

Qu'on nous comprenne bien. Nous n'avons certes pas la témérité encore une fois d'avancer que dans le gouvernement des âmes, Dieu ne peut pas les gratifier de dons totalement gratuits et, dans leur entité essentielle, ordonnés à la grâce mais qui n'y aboutissent cependant pas. Nous l'avons admis avec saint Thomas.[81] Le dogme que le pécheur peut conserver la foi et l'espérance en est d'ailleurs garant. Ce que nous soutenons, c'est que ces dons ne gratifient pas au sens plein du mot, parce qu'ils ne sont pas en relation existentielle avec le terme de la charité ni avec le principe des dons du Saint-Esprit. Ces gratuités n'émanent pas des dons du Saint-Esprit parce qu'un moi naturel s'est interposé pour fausser l'intentionnalité de la grâce actuelle. Nous soutenons encore que les vertus morales infuses distinctes des dons sont exigées par l'action surnaturelle et que par conséquent, chez le juste, en qui elles doivent exister, elles peuvent être plus ou moins parfaites: mais ici encore, quand elles sont moins parfaites, cela vient du fait qu'il y a eu encore un repliement sur la nature qui a empêché la perfection de leur action et a fait que la raison ne s'est pas mise en absolue disponibilité avec l'intentionnalité surnaturelle de la grâce. Mais ce que nous avançons également, c'est que la raison est impuissante seule à produire cette disponibilité et par conséquent lorsque dans l'âme, il reste un souffle vital en exercice de vie si infime qu'il soit, même si l'intelligence n'en est pas explicitement consciente, dès lors qu'il maintient l'union avec le terme gratifiant, ce souffle est celui de l'Esprit qui exige que la liberté humaine soit disposée à l'exercer par les dons du Saint-Esprit.

Saint Thomas affirme-t-il autre chose lorsqu'il prouve que la charité est la forme de toutes les vertus.[82] Que sans elle, il n'existe pas de véritables

---

[80] *II Sent.*, D. XXVI a. 1 ad 2.
[81] *S. Th.*, I II Q. CXII a. 2 ad 2.
[82] *S. Th.*, II II Q. XXIII a. 8 c.

vertus.[83] Que la foi morte peut demeurer dans l'âme de même que l'espérance, comme l'Eglise l'enseigne, sans la charité: qu'essentiellement la foi vivante et la foi morte ne sont pas deux habitus spécifiquement distincts.[84] Mais la foi morte n'est pas une vertu[85] et les démons la possèdent avec cette différence entre leur foi et celle du pécheur resté fidèle, que la leur est une adhésion contrainte par la perspicacité de leur intelligence naturelle tandis que celle de l'autre est une gratuité de Dieu qui incline le pécheur à donner son adhésion en vue d'un certain bien surnaturel, *aliquem affectum boni*, i.e. un bien pour l'intelligence et non pas tout simplement, un bien pour l'homme, *etiamsi sit informis*.[86] N'est-ce pas là reconnaître qu'il peut exister des dons tout gratuits qui, dans leur essence spécifique ou conceptuelle, sont de l'ordre de la grâce sans qu'ils soient tout simplement grâce dans l'ordre de l'existence parce qu'il leur manque le principe vital de la grâce. Quelle raison pourrait-on avancer pour soutenir que, non plus dans l'habitus de foi mai dans l'acte de foi vivante, il n'est pas nécessaire d'exiger aussi un principe d'action surnaturelle vivante ou des dons du Saint-Esprit?

Si saint Thomas avait soutenu une telle opinion, tout l'édifice de sa théologie morale s'écroulerait; car elle s'appuie sur la plus pure métaphysique de la vie et de l'action qu'il avait découverte chez Aristote et pour la sauvegarde de laquelle il engagea les plus dures polémiques. Le principe de la vie humaine est forme;[87] elle est unique même si elle manifeste des opérations qui en soi sont spécifiquement distinctes: car les formes se distinguent comme le plus parfait et le moins parfait;[88] pour l'exercice de ses opérations, il lui faut des facultés, principes immédiats de l'action, distinctes de sa substance parce qu'ils sont des accidents;[89] mais des accidents qui dans l'ordre de la réalité existante sont à mi-chemin entre la substance et l'accident pur et simple, des propriétés;[90] la dépendance de l'âme du corps pour son action, exige un intellect agent qui n'est pas une substance séparée puisque autrement ce ne serait pas l'homme qui agit mais un autre extrinsèque auquel il faudrait attribuer l'action;[91] de ce chef les facultés sensibles reçoivent toujours dans leurs opérations propres un en-

---

83 *S. Th.*, II II Q. XXIII a. 7 c.
84 *S. Th.*, II II Q. IV a. 4 c.
85 *Ibid.*, a. 5 c.
86 *S. Th.* II II Q. V a. 2 c., ad 2.
87 *S. Th.*, I Q. LXXVI a. 1.
88 *S. Th.*, I Q. LXXVI a. 3; Q. CXVIII a. 2 ad 2.
89 *S. Th.*, I Q. LXXVII a. 1.
90 *S. Th.*, I Q. LXXVII a. 1 ad 1, 4, 5.
91 *S. Th.*, I Q. LXXIX a. 1, 3, 4.

noblissement intellectuel;[92] ce qui se manifeste d'une façon bien particulière dans la cogitative qu'on nomme justement, "ratio particularis".[93]

En suivant son explication de l'organisme surnaturel, avons-nous trouvé une autre métaphysique de l'action? La grâce sanctifiante affecte la substance même de l'âme à la manière d'une cause formelle et non pas efficiente: elle est de la sorte premier principe radical de l'action. Mais pour l'opération, elle a besoin de principes immédiats qui surélèvent les facultés d'intelligence et de volonté et leur permettent d'atteindre Dieu immédiatement comme fin: les vertus théologales. Mais celles-ci n'ont jamais une stabilité telle qu'elles puissent se passer d'habitus pour l'action de tendance effective. La grâce rejaillit donc sur les facultés d'intelligence et de volonté[94] et par elles sur les puissances inférieures pour les mettre dans la ligne du surnaturel: il faut des vertus morales infuses. Mais il faut davantage, il faut que toutes ces facultés soient relevées par des habitus totalement et exclusivement divins qui soient les premiers principes de l'action elle-même, comme il est nécessaire dans l'ordre naturel qu'il y ait un intellect agent. Autrement tout mérite surnaturel serait impossible. Comment peut-on déduire une autre conclusion? Il est vrai qu'on a parfois le droit de se demander si saint Thomas reconnaîtrait sa pensée et sa notion du mérite sous le terminalisme de plusieurs de ses plus réputés commentateurs.

Sans doute, nous atteignons les profondeurs de l'action sanctifiante en rapport avec l'autonomie de l'homme. Sans pouvoir expliquer le comment du mystère, nous devons bien admettre que tout s'y concilie pourtant. Car "un accident causé par une participation à une nature supérieure est en soi plus excellent que le sujet qui le reçoit; dans l'ordre existentiel cependant, il est inférieur à la substance puisqu'il n'est là que parce que la substance le soutient de sa propre existence.[95] Par les dons du Saint-Esprit, c'est toujours l'homme qui agit mais à cause d'eux qui sont en lui par la miséricorde de Dieu, il a tout ce dont il a besoin pour être le principe d'une intentionnalité de l'action totalement divine, et il ne le serait pas sans eux. Il est souverainement libre puisqu'il possède la liberté de l'Esprit.

Cette position nous apparaît, *salva reverentia,* comme la seule compatible avec la synthèse de la pensée théologique de saint Thomas. Elle

---

92 *S. Th.,* I Q. LXXXIV a. 6 ad 2.

93 *S. Th.,* I Q. LXXVIII a. 4 c.

94 *S. Th.,* I II Q. CX a. 3.

95 *S. Th.,* I Q. XVI a. 6 ad 1; I II Q. LXVI a. 4 c.; Q. CX a. 2 ad 2; II II Q. XXIII a. 3 ad 3; III Q. XI a. 5 ad 3.

explique aussi pourquoi matériellement parlant, saint Thomas qui insiste constamment pour nous dire que les dons sont supérieurs aux vertus morales infuses, ne consacre explicitement que deux courtes questions dans la *Somme* à sa théologie des dons du Saint-Esprit en général. Celle-ci n'est en quelque sorte que la conclusion de ses réflexions sur l'organisme de la vie surnaturelle. Il n'est donc pas possible de saisir sa doctrine sur ce sujet sans l'intégrer à tout ce qui précède dans sa théologie des vertus et à tout son enseignement sur la grâce qui est présupposé dans son traité de la fin ultime.

En procédant de cette façon, les termes qui semblent mystérieux dans ses articles concernant les dons du Saint-Esprit manifestent la réalité avec une clarté et une précision indéniables. Quand il dit par exemple qu'ils sont "certains instincts"[96] il ne prétend pas signifier par là que l'âme est mue par quelque poussée extérieure à laquelle elle obéit nécessairement sans fournir sa propre coopération. Toute sa métaphysique de la vie est impliquée dans ce terme. La vie est surtout manifeste chez les animaux.[97] "L'instinct de leur nature, c'est-à-dire son intentionnalité, les pousse à faire ceci ou cela." La grâce actuelle est vie aussi, elle a donc son intentionnalité, son instinct. Mais étant surnaturelle, elle vient dans l'âme accidentellement et par sa réception dans les dons, l'âme exerce personnellement une intentionnalité, donc un instinct, pour l'acte gratifiant.[98]

Il n'est pas étonnant alors que par les dons, l'âme opère "suaviter" i.e. avec une douceur exquise. L'opération, à son terme, étant la perfection de l'agent, sa béatitude,[99] chaque action particulière y participe puisqu'elle est l'union d'une grâce qui correspond parfaitement aux dispositions que l'âme possède pour elle par les dons du Saint-Esprit. Cette suavité n'a évidemment rien en soi d'anthropomorphique et pour cette raison elle n'est pas inconciliable avec la souffrance des sens et même de l'esprit. Car la joie est la délectation spirituelle et "rien n'empêche qu'on éprouve de la douleur dans ses parties inférieures et qu'on soit dans la joie dans les supérieures".[100] Ici celles-ci sont les vertus théologales.

Mais les vertus théologales ont comme aides indispensables, les vertus morales et les dons: les deux.[101] Et ces derniers sont supérieurs aux premières, parce que par eux l'âme agit elle-même non pas selon un mode

---

96 *S. Th.*, I II Q. LXVIII *passim*.
97 *S. Th.*, I Q. XVIII a. 3 c.
98 *S. Th.*, I II Q. LXVIII a. 2 c.
99 *S. Th.*, I II Q. III a. 2 c.
100 *S. Th.*, I Q. LXIV a. 3 ad 1.
101 *S. Th.* I II Q. LXVIII a. 2.

humain "secundum rationem" sed "modo divino"; ce qui est indispensable à la vie de la grâce. On peut alors s'attendre à ce que dans l'exercice des dons, l'âme "soit plus passive qu'active". Cela ne veut pas dire pourtant chez saint Thomas, que l'âme naturelle n'exerce aucune action. Au contraire, si on prend ce terme dans le sens métaphysique qui est celui de notre docteur, l'action est acte, et l'âme fournit tout son acte, toute sa perfection à l'intentionnalité de la grâce actuelle; mais pour qu'elle puisse le faire, il lui faut déjà des dispositions que son acte naturel n'a pas et ne peut avoir et qui doivent être produites par l'Esprit: ce sont les dons.

Et alors puisque c'est un dogme de foi catholique que l'homme ne peut faire la moindre action véritablement surnaturelle, ni s'y conserver, c'est-à-dire une action qui le met immédiatement en union avec la Sainte Trinité, sans la grâce actuelle; si par ailleurs, comme le démontre la théologie de saint Thomas, il faut à l'âme les dons du saint Esprit pour l'habiliter à produire l'action surnaturelle au sens vital du mot, notre saint Docteur ne peut faire autrement que d'énoncer, tout simplement, comme si c'était déjà reconnu par tous: "que par les vertus théologales et morales, l'homme n'est pas tellement perfectionné par rapport à la fin ultime qu'il n'ait *toujours* besoin d'être mû par un certain instinct de l'Esprit-Saint."

Ce toujours, *semper,* ne souffre pas d'exception dès lors que c'est l'action du juste qui est effectivement en tension actuelle vers Dieu, i.e. de celui qui est agréable à Dieu parce que Dieu trouve en lui son propre don. Il n'importe même pas, strictement parlant, que l'action soit plus ou moins parfaite. Les degrés de perfection actuelle du juste sont déterminés d'abord par les insondables prédestinations de Dieu et du côté de la créature par les résistances de la liberté naturelle et chez le juste par le manque de vigueur des vertus morales infuses qui ne vainquent pas tous les obstacles à la grâce de Dieu. Mais, nous l'avons dit, s'il reste dans l'âme la moindre flamme vivante qui conserve l'union vécue avec la sainte Trinité, cette union en acte, cette action, a pour principe les dons du Saint-Esprit qui habilitent l'âme à produire l'intention pour l'union. Et nous l'affirmons avec la même assurance et la même ténacité que saint Thomas lorsqu'il défendait ses positions concernant l'intellect agent.

Les saintes Ecritures laissent-elles entendre une autre doctrine? "Sans moi, vous ne pouvez rien faire."[102] "C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire, selon sa bienveillance envers vous."[103] "C'est bien la grâce de Dieu qui nous sauve par la foi. Non! ce n'est point nous-mêmes.

---

[102] *Jn.* XV, 5.

[103] *Phil.* II 13.

C'est un don gratuit de Dieu. Ce ne sont pas nos oeuvres, afin que nul ne puisse en tirer gloire."[104] "C'est l'Esprit qui donne la vie: la chair ne sert de rien."[105] "L'homme animal ne reçoit pas les choses de l'esprit de Dieu, folies pour lui qui ne peut les comprendre; car il faut l'esprit pour les juger. L'homme spirituel au contraire juge de tout, sans être jugé par personne."[106] "Personne ne peut dire: "Jésus est le Seigneur" s'il ne parle sous l'inspiration de l'Esprit Saint."[107] "Votre vie est cachée avec le Christ en Dieu."[108] On pourrait citer de ces textes indéfiniment.

N'est-ce pas d'ailleurs tout le message du Christ? "En vérité, en vérité je te le dis, nul s'il ne naît de l'eau et du Saint-Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Car ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'esprit est esprit. Ne t'étonne pas de ce que je t'ai dit: il faut que vous naissiez de nouveau. Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix; mais tu ne sais d'où il vient ni où il va: ainsi en est-il de tout homme qui est né de l'Esprit."[109] Et quand le Christ entreprend son enseignement public, il prêche son sermon des Béatitudes qui sont les actes des dons du Saint-Esprit selon saint Thomas.[110]

Aussi ne peut-on trop regretter que la théologie thomiste des dons soit si peu connue et vécue par un grand nombre de chrétien. Elle semble réservée aux hauts états mystiques. Faut-il s'en étonner si les théologiens eux-mêmes enseignent que les dons sont nécessaires pour que, "de temps en temps", dans "des cas extraordinaires" qui font penser à des charismes, on puisse accepter une grâce spéciale de Dieu? L'extraordinaire ne peut pas être la norme de tous, ni les intéresser.

La pastorale et la direction spirituelle s'en ressentent. Elles sont l'art de faire accepter dans la vie concrète les vérités divines. Le grand commandement dont doivent vivre les chrétiens est que l'on aime Dieu de tout son coeur, de toute son âme et de toutes ses forces et son prochain comme soi-même pour l'amour de Dieu. Les dons garantissent qu'on peut en vivre les sommets: ceux qui les pratiquent au plus haut degré sont les parfaits. Cela ne veut pas dire que les autres ne le font pas; car on doit appliquer aux dons ce que saint Thomas dit des vertus: "l'homme n'est pas parfait

---

104 Eph. I 8, 9.
105 *Jn.* VI, 64.
106 I Cor II 14.
107 I Cor XII 3.
108 Col. III 3.
109 *Jn.* III 5-8.
110 *S. Th.*, I II, Q. LXIX, a. 1 c.

parce qu'il possède toutes les vertus mais parce qu'il les possède au suprême."[111] De même, le commençant n'est pas parfait dans l'exercice des dons mais il les possède tous et c'est par eux tout d'abord qu'il s'achemine vers la perfection.

En insistant trop exclusivement sur les vertus morales infuses, on n'invite pas l'âme à l'abandon total exigé par le commandement de la perfection: car toute soumise qu'elle est à l'ordre du divin, elle agit toujours encore sur un fond de moi naturel "secundum rationem". "Qui aime son âme la perd et qui perd son âme la sauve pour la vie éternelle".[112]

Evidemment cette sublime doctrine doit être enseignée avec le dosage qui convient aux dispositions personnelles de l'auditeur: c'est précisément l'art de la pastorale et de la direction. Saint Thomas admet que la prédication d'Ambroise et d'Augustin diffèrent dans leur présentation du Sermon sur la Montagne: le premier fait relever les béatitudes des vertus morales alors que le second les attribue aux dons. Mais cette différence s'explique, dit-il, par le fait qu'Ambroise vise immédiatement la foule, Augustin les plus parfaits. Mais l'un et l'autre sont en accord pour attirer leurs fidèles à la perfection des béatitudes qui sont l'acte des dons du Saint-Esprit.[113] S'adapter ne consiste pas à abaisser la doctrine mais à se placer au niveau de ses auditeurs pour les faire monter vers les cimes que l'on connaît. Comme le Christ, Fils de Dieu, qui s'est fait homme pour nous donner la capacité de devenir fils de Dieu.

Sans doute l'ascèse des vertus morales est nécessaire et nous ne saurions trop réfléchir sur la judicieuse remarque de Cajetan: "Faute de la vie d'ascèse préalable, beaucoup qui au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus, impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve.[114] Mais il a été dit aussi des nonnes de Port-Royal, qu'en pratiquant trop exclusivement l'ascèse, on peut être pur comme des anges et orgueilleux comme des démons. Le dosage encore une fois relève de l'art de la pastorale et de la direction spirituelle. Cela ne veut pas dire que le bon pasteur ne sait pas où il conduit ses brebis ni qu'il ne doit pas se soucier de leur donner constamment un avant-goût de ce vers quoi elles s'acheminent véritablement par le dynamisme des dons du Saint-Esprit qui sont en elles.

---

111 *De Virt. Card.*, Q. Unica a. 2 ad 18.

112 *Jn.* XII 25.

113 *S. Th.*, I II Q. LXIX a. 1 ad 1.

114 In II II Q. CLXXXII a. 1, VII.

En terminant cette étude, nous comprenons nous-mêmes beaucoup plus que lorsque nous l'avons entreprise, l'importance d'une réflexion approfondie sur la théologie thomiste des dons du Saint-Esprit. Nous avons aussi l'impression bien consciente que le P. Froget et le chanoine Perriot s'accorderaient pour nous donner leur "nihil obstat". Tous les deux ont en effet signé cette déclaration qui dévoile leur unique ambition. "Puissent ces humbles pages contribuer à répandre la connaissance et l'estime des dons divins, faire croître dans les coeurs la dévotion envers l'Esprit sanctificateur, et réaliser ainsi, quoique dans une faible mesure, le voeu du Souverain Pontife Léon XIII quand il exhortait naguère les prédicateurs et ceux qui ont charge d'âmes à faire de plus en plus connaître et aimer l'Esprit-Saint."[115] Puissent aussi nos humbles réflexions contribuer à nous faire mieux vivre les lumineux enseignements contenus dans *Mystici Corporis* et à ouvrir nos coeurs à la reconnaissance sans limite envers le glorieux Pie XII qui les a offerts à notre époque. Et nous sommes certains que le P. Froget et le chanoine Perriot signeraient avec nous de nouveau avec empressement.

Clément Locas, p.s.s.

---

[115] *AC, op. cit.*, p. 28.

La littérature gnostique copte de Chénoboskion

Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait de la littérature gnostique copte des premiers temps de l'Eglise que les textes cités par les grands hérésiologues ou encore les textes du codex Akewianus (*Pistis Sophia* (3 livres), et un autre inconnu), du codex Brucianus (2 livres de Ieoû et un traité anonyme)[1] et du codex Berolinensis 8502 (*Evangile de Marie, Apocryphe de Jean, Sagesse de Jésus-Christ*)[2]. Il va donc sans dire que la récente découverte en 1945 des manuscrits de Chénoboskion va très sûrement accroître notre connaissance de cette littérature copte des premiers siècles chrétiens.

On sait que ces précieux manuscrits furent découverts fortuitement par des fellahs, à une quarantaine de milles au nord de Luxor, dans la région de Nag Hammadi. Cette région se trouve sur la rive sud du Nil, au pied du Gebel-et-Târiq, dans le voisinage de l'ancienne Chénoboskion, l'endroit même des premiers établissements des moines de saint Pacôme. Il appert, d'après les travaux récents, que cette collection, qui compte en tout treize recueils, aurait été enfouie là au IVe siècle de notre ère.

La présente découverte, de par la valeur philologique, littéraire et religieuse des papyrus qu'elle a mis à jour, se range aux côtés des autres grandes découvertes d'écrits orientaux faites en ces dernières années: celle des manuscrits de Qumrân, des écrits manichéens de Medinet Mâdi et des écrits d'Origène à Toura. Les quarante-huit livres contenus dans les treize codex de Nag Hammadi sont pour la plupart des traductions d'originaux grecs en langue copte. Dix des codex emploient le sahidique, dialecte de Haute-Egypte; deux autres font en plus usage d'un dialecte

---

[1] Voir *Koptisch-gnostische Schriften*: *G.C.S.*, XLV (XIII).

[2] Voir W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955. A ces textes il faut ajouter celui de la *Lettre à Flora* de PTOLÉMÉE: éd. Quispel (*Sources chrétiennes*, 24), qui est cependant un ouvrage plus exotérique que dogmatique.

spécial ou sous-dialecte désigné, peut-être un peu trop hâtivement, comme étant "nouveau" et "inconnu". Un dernier codex enfin, celui qui devait devenir par la suite le codex Jung, a été écrit en subakhmîmique, c'est-à-dire dans la langue qui appartient en propre à la Moyenne-Egypte et qui était parlée dans la région d'Assiout, au nord d'Akhmîm. La plupart de ces manuscrits fournissent les plus anciens exemples du dialecte de Haute-Egypte et certaines de leurs pages, par leurs variantes orthographiques, se révèlent être les premiers monuments authentiques de la langue copte écrite. On s'imagine alors l'importance de la nouvelle découverte d'un point de vue philologique.

De plus, tous les genres de littérature ancienne, chrétienne et spécialement gréco-orientale, sont représentés dans la bibliothèque de Chénoboskion: apocalypses, apocryphes pseudo-bibliques ou d'inspiration chrétienne, épîtres, traités dogmatiques, ouvrages de gnose païenne (opuscules hermétiques). Beaucoup de ces écrits, et plus particulièrement ceux du codex du musée copte du Caire et ceux du codex Jung proviennent soit des gnostiques combattus par Irénée et désignés au IVe siècle par Epiphane sous le nom de Barbélognostiques, d'Ophites ou de Séthiens, soit des Valentiniens.[3] Ils permettent ainsi d'un point de vue littéraire des études fructueuses sur l'évolution des systèmes gnostiques.

Mais c'est surtout la valeur religieuse des documents de Nag Hammadi qui est la plus intéressante, parce qu'elle révèle une fois de plus que toutes les gnoses, même le valentinisme, sont les produits du syncrétisme gréco-oriental, à l'encontre de l'authentique révélation biblique.

Notre étude vient après bien d'autres,[4] mais il nous a semblé utile de grouper ensemble les principales conclusions auxquelles on en est

---

[3] Il semble de plus en plus admis aujourd'hui que les nouveaux manuscrits aient chance d'avoir été composés plutôt à la fin qu'au milieu du IVe siècle.

[4] Voir G. QUISPEL, *The Original Doctrine of Valentine*, dans *Vigiliæ Christianæ*, 1 (1947), p. 43-73; H. C. PUECH, *Nouveaux écrits gnostiques coptes découverts à Nag Hammadi*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, 134 (1947-1948), p. 244-248; H. C. PUECH et J. DORESSE, *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1948), p. 87-95; TOGO MINA, *Le papyrus gnostique du Musée Copte*, dans *Vigiliæ Christianae*, 2 (1948), p. 129-136; L. TH. LEFORT, *Communication sur la découverte de manuscrits coptes près de Nag Hammadi*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 5e série, 34 (1948), p. 100-102; J. DORESSE, *Trois livres gnostiques inédits: Evangile des Egyptiens, Epître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ*, dans *Vigiliae Christianae*, 2 (1948), p. 137-160; ID., *Une bibliothèque gnostique copte*, dans *La Nouvelle Clio*, 1 (1949), p. 59-70; ID., *Une bibliothèque gnostique copte sur papyrus*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 6 (1949), col. 102-104; ID., *Eine neue Epoche in der Erforschung der Gnosis*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 74 (1949), col. 760-762; ID., *Nouveaux documents gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1949), p. 176-180; J. DORESSE et TOGO

arrivé dans les travaux antérieurs. Nous décrirons d'abord le contenu de la nouvelle découverte et son importance au point de vue philologique, littéraire et religieux, puis nous étudierons en particulier le codex Jung, le plus important de tous les recueils de Nag Hammadi, pour insister davantage sur ses origines valentiniennes et sur son syncrétisme doctrinal.

MINÀ, *Nouveaux textes gnostiques découverts en Haute-Egypte: la bibliothèque de Chénoboskion*, dans *Vigiliae Christianae*, 3 (1949), p. 129-141; TOGO MINA, *Un papyrus gnostique du IVe siècle*, dans *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, 30 (1949), p. 325-326; J. DORESSE, *Une bibliothèque gnostique copte découverte en Haute-Egypte*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 35 (1949), p. 425-449; J. DE GHELLINCK, *Récentes découvertes de littérature chrétienne antique*, dans *N.R.T.*, 71 (1949), p. 83-86; O. CULLMANN, *Die neuesten Papyrusfunde von Origines Texten und gnostischen Schriften*, dans *Theologische Zeitschrift*, 5 (1949), p. 153-157; G. FRADIER, *Découverte d'une religion*, dans *Unesco-Features n. 2*, 8 (1949), p. 11-13; B. ALTANER, *Entdeckung einer Bibliothek von 42 unbekannten gnostischen und hermetischen Schriften*, dans *Theologische Revue*, 46 (1950), p. 41-42; J. DANIÉLOU, *Les découvertes de manuscrits en Egypte et en Palestine*, dans *Etudes*, 265 (1950), p. 168-183; H. C. PUECH, *Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Egypte*, dans *Coptic Studies in honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, p. 91-154; J. DORESSE, *A Gnostic Library from Upper Egypt*, dans *Archaeology*, 3 (1950), p. 69-73; ID., *Sur les traces des papyrus gnostiques: Recherches à Chénoboskion*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 36 (1950), p. 432-439; ID., *Les Apocalypses de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée...* (PORPHYRE, *Vie de Plotin*, n. 16), dans *Bulletin of the Byzantine Institute*, 2 (1950), p. 255-263; H. BACHT, *Neue Papyrusfunde in Aegypten*, dans *Stimmen der Zeit*, 146 (1950), p. 57-59; G. GRAF, *Eine gnostische Bibliothek aus dem dritten and vierten Jahrhundert*, dans *Münchener Zeitschrift*, 1 (1950), p. 91-95; S. MORENZ, *Koptische Funde und Forschungen*, dans *Forschungen und Fortschritte*, 26 (1950), p. 57-59; G. QUISPEL, *Die Revue des "Schöpfers"*, dans *Theologische Zeitschrift*, 5 (1950), p. 157-158; J. VERGOTE, *Les livres gnostiques de Nag Hammadi*, dans *Chronique d'Egypte* 25, 49 (1950), p. 171-172; G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion*, Zürich, 1951; V. R. GOLD, *The Gnostic Library of Chenoboskion*, dans *The Biblical Archæologist*, 15 (1952), p. 70-88; G. QUISPEL, *Note on an unknown Gnostic Codex*, dans *Vigiliae Christianae*, 7 (1953), p. 193; H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Op zoek naar het Evangelie der Waarheid*. Nijkerk, 1954; W. C. VAN UNNIK, *Het kortgeleden ontdeckte "Evangelie der Waarheid" en het Nieuwe Testament*, dans *Mededelingen der koninklijke akademie van wetenschappen, afd. letterkunde*, N. R. XVII, 3, Amsterdam, 1954; G. QUISPEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, 22 (1954), p. 195-234; H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung*, dans *Vigiliæ Christianæ*, 8 (1954), p. 1-51; G. QUISPEL, *Neue Funde zur valentianischen Gnosis, Der Kodex Jung*, dans *Z.R.G.G.*, 6 (1954), p. 289-305; W. FOERSTER, *Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion*, dans *Theologische Literaturzeitung*, 79 (1954), col. 377-384; H. C. PUECH, *The Jung Codex and the other Gnostic Documents from Nag Hammadi, The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 5-34; G. QUISPEL, *The Jung Codex and its Significance, The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 37-78; W. C. VAN UNNIK, *The "Gospel of Truth" and the New Testament, The Jung Codex*, Londres, 1955, p. 81-129; W. C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, 1955, p. 8-9; J. E. MÉNARD, *Les manuscrits de Nag Hammadi. Etude bibliographique*, dans *Bibliotheca Orientalis*, 13 (1956), col. 2-6; M. MALININE, H. C. PUECH, G. QUISPEL, *"Evangelium Veritatis"*, Zürich, 1956; J. E. MÉNARD, *Die Handschriften von Nag Hammadi. Einfluss des Iranismus und des Judentums auf den Gnostizismus* (à être publié dans les Comptes Rendus du Congrès d'orientalistes tenu à Munich en août 1957).

I — Le contenu de la découverte

Le contenu de la jarre de Nag Hammadi apporte douze documents. Ceux-ci, joints au livre du musée copte, se répartissent en quarante-sept rédactions de textes gnostiques. Et si l'on en défalque les répétitions, ceux-ci fournissent le total de quarante-deux ouvrages jusqu'ici perdus.

Le premier recueil, de cent soixante quinze pages, compte sept textes différents. Il comprend d'abord un *Apocryphe* ou *Livre secret de Jean*, qui figure déjà dans les papyrus du musée copte et de Berlin, puis l'*Evangile de Thomas* et l'*Evangile de Philippe*. Le premier de ces évangiles n'est pas l'évangile apocryphe mais un ouvrage perdu employé par les Naassènes et les Manichéens.[5] L'*Evangile de Philippe* est celui mentionné par Epiphane comme utilisé par les gnostiques proprement dits.[6] Vient ensuite un traité cosmogonique, l'*Hypostase des archontes*, qui est à identifier au *Livre de Noréa*, employé aussi par les gnostiques et tirant son nom d'une mythique épouse de Noé.[7] Le quatrième texte du premier recueil est une apocalypse séthienne sans titre d'où *Pistis Sophia* a plus tard tiré certains de ses éléments. Le manuscrit se termine enfin par une *Exégèse sur l'âme*, remplie de spéculations morales et philosophiques, et par un *Livre de Thomas*, qui correspondrait peut-être aux *Traditions de Matthias* employées par Basilides et les vrais gnostiques.[8]

Le deuxième recueil n'a que huit feuillets et renferme deux textes: le *Triple discours sur la triple Prôtennoïa*, qualifié de *Livre sacré écrit par le Père* (i.e. le grand Seth), et une épître apocalyptique.

Le troisième recueil est un codex complet de cent vingt six pages. Il comporte quatre ouvrages: la *Paraphrasis Seem* (connu sous le nom défiguré de *Paraphrasis Seth* et qui, au dire d'Hippolyte, est le plus important ouvrage pour connaître les Séthiens); une *Apocalypse de Saint Pierre* qui ne correspond à rien de ce que nous connaissons; les *Enseignements de Silouanos*, qui sont des enseignements moraux; enfin une *Apocalypse de Dosithée* qui révèle trois tables secrètes attribuées au grand Seth.

Le quatrième recueil est une série continuée de livres secrets: l'*Interprétation de la gnose* et l'*Allogène suprême*. Ce dernier texte est une apocalypse personnifiant le grand Seth. Elle est souvent mentionnée, mais d'une façon imprécise, par Epiphane. Plotin l'a connue et s'en est servie

---

[5] Voir HIPPOLYTE, *Réfutation*, V, 7, 21: *G.C.S.*, XXVI, 3, p. 83, 16-21; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse*, IV, 36: *P.G.*, XXXIII, col. 500, 24-31.

[6] Voir EPIPHANE, *Pan.*, XXVI, 13, 2: *G.C.S.*, XXV, 1, p. 292, 13-20.

[7] Voir EPIPHANE, *Pan.*, XXVI, 1: *G.C.S.*, XXV, 1, p. 275, 2-p. 276, 22.

[8] Voir HIPPOLYTE, *Réf.*, VII, 20: *G.C.S.*, XXVI, 3, p. 195, 19-p. 196, 14.

dans sa réfutation des gnostiques; une autre *Apocalypse* enfin, qui peut être identifiée d'après son contenu comme une autre célèbre révélation, celle de Messos, connue et employée par Plotin dans sa seconde Ennéade.

Cinq livres composent un cinquième recueil de quatre-vingt-huit pages: l'*Epître d'Eugnoste le Bienheureux*, sur la cosmogonie séthienne; l'*Apocalypse de Paul*, qui est un ouvrage réellement gnostique (il s'agirait de l'*Ascension de Paul*, employée par les gnostiques et les Caïnites[9]); deux *Apocalypse de Jacques*, différentes l'une de l'autre. Cette multiplication d'apocryphes sous le nom de Jacques doit nous faire penser aux Naasènes qui en employaient plusieurs. Et le recueil se termine avec un livre mystérieux, l'*Apocalypse d'Adam* qui est à l'origine de tant de légendes plus ou moins chrétiennes qui nous sont connues.

Le sixième recueil est celui qui a le plus souffert. On y retrouve un nouvel *Apocryphe de Jean* qui, avec les trois autres recensions, permettra de saisir pour la première fois, par comparaison des différentes versions, l'évolution et les procédés de formation de la littérature gnostique copte. Le deuxième texte du sixième recueil est l'*Evangile des Egyptiens*, qui nous est déjà connu par le codex du musée copte, ce qui en permettra une édition critique.

Les trois textes renfermés dans le septième recueil sont: une *Apocalypse* séthienne, la *Révélation de Zostrien*, que Plotin a utilisée, et l'*Epître de Pierre à Philippe*, moins chrétienne qu'en apparence.

Le huitième recueil présente quatre livres tous séthiens et qui ne comportent aucun titre: une apocalypse attribuée au grand Seth, qui recommande de ne révéler ce qui vient d'être rapporté "à personne sinon aux frères qui appartiennent à la génération de vie"; un récit d'un genre épistolaire sur le Père de l'univers et sur l'Adamas, homme céleste primordial; une autre épître qui rappelle la *Lettre d'Eugnoste* et qui traite du salut; enfin un apocryphe très mêlé d'éléments chrétiens où le baptême du Christ et la figure de saint Jean-Baptiste sont interprétés d'une façon gnostique.

Le neuvième volume était certainement fort lu, puisque des pages sont marquées d'un signet spécial. Il contient les textes les plus inattendus: les *Actes de Pierre* très romanesque, qui ne correspond pas à ce que nous avions auparavant, puis cinq ouvrages hermétiques: un *Discours authentique d'Hermès à Toth*, la *Pensée de la Puissance suprême*, une épître anonyme, un *Traité d'Hermès à son disciple*, tous des textes authentiques dont rien ne figure dans l'actuel Corpus d'Hermès Trismégiste;

---

[9] Voir EPIPHANE, *Pan.*, XXXVIII, 2: *G.C.S.*, XXXI, 2, p. 64, 4-p. 65, 10.

enfin l'*Asclépius*, que l'on ne connaissait que par la transposition latine du pseudo-Apulée, laquelle paraît fort vague comparée au texte copte. Cette découverte d'ouvrages hermétiques mêlés ainsi à l'ensemble homogène des écrits gnostiques est plusieurs fois importante, car on admettait jusqu'à maintenant que l'hermétisme, spécifiquement grec, n'avait pas de liens profonds avec la pensée égyptienne ou avec la gnose orientale, et qu'en outre les textes hermétiques n'auraient jamais été employés comme livres religieux.

Le dixième volume contient une vingtaine de feuillets sur lesquels est transcrit un traité mystique sur le cosmos.

Les dix-huit feuillets qui constituent le onzième recueil, celui qui devait devenir par la suite le codex Jung, proviennent des parties diverses du recueil et contiennent des morceaux importants et caractéristiques de tous les ouvrages qui y sont contenus. On y trouve une *Apocalypse de Jacques*,[10] le *Discours à Rhéginos sur la Résurrection*, l'*Evangile de Vérité*, le *Traité sur les trois natures* et la *Prière de l'Apôtre* (Pierre) (?).[11]

---

[10] Selon M. J. DORESSE (voir *Nouveaux écrits gnostiques découverts en Egypte*, dans *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (1948), p. 89: *Une bibliothèque gnostique copte découverte en Haute-Egypte*, dans *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques de l'Académie royale de Belgique*, 35 (1949), p. 444; *Une bibliothèque gnostique copte*, dans *La Nouvelle Clio*, 1 (1949), p. 59 et 65), le recueil du codex Jung renfermerait une *Apocalypse de Jacques*, puis un *Discours à Rhéginos sur la Résurrection*, ensuite *l'Evangile de Vérité*, enfin une *Prière de l'Apôtre Pierre*. L'*Apocalypse de Jacques* ne peut être que notre *Lettre de Jacques*, bien qu'en fait, l'écrit n'ait que peu de rapports avec une apocalypse proprement dite et ne paraisse point mériter le titre que M. Doresse a cru bon lui donner. Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 4.

[11] "L'*Evangile de Vérité* et la *Lettre à Rhéginos* se retrouvent ici et là (dans le codex), mais dans un ordre inverse. La différence doit provenir d'une bévue; en réalité, l'*Evangile* ne succède pas à l'écrit sur la résurrection, mais le précède. La *Prière de l'Apôtre* qui clôt le codex Jung est évidemment identique à la prière finale du manuscrit décrit par M. Doresse et dénommée par lui *Prière de l'Apôtre Pierre*. L'adjonction du nom de Pierre, que, pour notre part, nous nous sommes fait scrupule d'admettre, s'explique aisément. Dans le manuscrit, tel qu'il s'offre à nous, voici. . . tout ce que l'explicit de l'écrit laisse discerner:

Προσευχὴ Πε [. . .
ἀποστόλου
ἐν ειρήν [. . .

L'epsilon de πε, situé au début d'une lacune, est peu visible. Il y a, en outre, au-dessus de π un signe également difficile à déchiffrer: peut-être M. Supposer, comme paraît l'avoir fait M. Doresse, qu'il s'agit en effet du génitif πε (τρου), n'est donc pas, à la rigueur, exclu. Remarquons toutefois que, seule la page précédente, c'est-à-dire le recto du feuillet, pourrait porter le texte d'une προσευχή, mais qu'il en va tout autrement de l'écrit antérieur, le *Traité* intitulé par nous *sur les trois natures*, dont la fin ne figure point dans notre papyrus: rien, ni dans la forme ni dans le fond, ne suggère que nous y ayons, si peu que ce soit, affaire à une prière. D'un autre côté, l'ouvrage étant amputé de son début, nous ne sau-

Le douzième volume enfin est un traité abstrait où il est question, entre autres considérations morales, de l'influence des démons sur les âmes.[12]

Outre ces douze documents, la jarre de Nag Hammadi contient aussi le manuscrit du musée copte du Caire, écrit en sahidique, et qui est dans un état mauvais. Son écriture est de la même main du début à la fin du recueil. C'est une belle onciale droite, très soignée, très souple, ni trop haute ni trop large. On s'attendrait plutôt à la rencontrer dans un papyrus grec que dans un livre copte. Cependant, si l'on considère d'une part les dates jusqu'ici proposées pour certains documents antiques, et si l'on note d'autre part que cette écriture n'a rien de la rigidité et de l'épaisseur qui affectent définitivement l'écriture des livres coptes dès la seconde moitié du IVe siècle, on doit accorder que, même avec l'imprécision actuelle de la paléographie copte, notre manuscrit ne peut être plus récent que le milieu du IVe siècle. Les textes du recueil sont: un *Apocryphe . . .* ou *Livre secret de saint Jean,* qui est un exposé de la création de l'univers visible et invisible et de la formation de l'homme; l'*Evangile des Egyptiens,* qui est un traité cosmogonique et eschatologique et qui renferme des formules sacramentaires; l'*Epître d'Eugnoste le Bienheureux aux siens,* qui est un exposé de la nature du dieu inengendré et de la génération du monde visible et invisible; la *Sagesse de Jésus,* qui contient la même doctrine que le précédent, mais sous forme de dialogue; et le *Dialogue du Sauveur,* qui est un entretien du Christ et de ses disciples sur les questions eschatologiques.

Ces ouvrages proviennent des gnostiques mentionnés par Irénée et Hippolyte: Barbélognostiques, Archontiques, Séthiens. Les Séthiens étaient, au dire d'Epiphane, un groupe bien vivant en Egypte au IVe siècle.

La *Sagesse* se place chronologiquement auprès des premiers livres de la *Pistis-Sophia.* Elle nous montre comment un écrit gnostique, qui ne contenait point d'allusions bibliques ou chrétiennes, a été transformé,

---

rions ni affirmer ni nier qu'il ait été attribué à l'apôtre Pierre. L'hypothèse n'est pas impossible, les gnostiques aimant à mettre leurs apocryphes sous un patronage apostolique et à les clore parfois par une prière, mais aucun indice ne paraît, pour le moment, l'étayer. Le point pose un problème actuellement insoluble, et dont le traitement exigera une analyse stylistique très attentive et fort précise. Nous refusant aux suppositions très prématurées ou trop hardies, nous croyons préférable, pour ce qui est de nous, de considérer la *Prière de l'Apôtre* au moins inconnu ou douteux comme une pièce distincte du *Traité sur les trois natures.*" Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *art. cit.,* dans *Vigiliae Christianae,* 8 (1954), p. 4-5.

[12] Voir J. DORESSE, *Nouveaux textes gnostiques découverts en Haute-Egypte : la bibliothèque de Chénoboskion,* dans *Vigiliae Christianae,* 3 (1949), p. 129-141.

sans altération de son contenu, en un apocryphe soi-disant chrétien. Et il est aussi intéressant de noter que ce dialogue a été composé directement en copte, avec pour modèle la version copte de la *Lettre d'Eugnoste,* telle exactement qu'elle figure dans le papyrus de Nag Hammadi.

Ajoutons que les procédés artificiels de composition attestés par la comparaison de la *Sagesse* avec son modèle posent du même coup le problème de l'originalité plus ou moins véritable d'autres apocryphes gnostiques.

Eugnoste de son côté demeure encore bien mystérieux, bien que l'on devine l'importance du docteur séthien qui se cache sous ce nom. Ces deux ouvrages de la *Sagesse* et de la *Lettre d'Eugnoste,* différents de genre l'un et l'autre, se distinguent par l'absence d'éléments bibliques et chrétiens. En attendant les autres découvertes qu'ils permettront, ils apportent encore une preuve de plus de la grande exactitude de certaines notices d'Irénée. Ils sont en même temps un témoignage de plus sur le système séthien ou barbélognostique que l'hérésiologie a connu avant 185. Ils permettront aussi des constatations nouvelles sur la composition et la valeur exacte du *Livre secret de Jean.* Il est par exemple curieux de constater que, dans les deux papyrus de Berlin et du Caire, le plagiat intitulé *Sagesse de Jésus* voisine également avec le *Livre secret.*

Terminons cette première partie de notre exposé en disant qu'avec les papyrus de Nag Hammadi, dont la découverte suit après dix-sept ans celle des manuscrits manichéens de Medinet Mâdi, se confirme encore une fois le grand intérêt de la littérature copte primitive. Ce qui fait en tout cas l'importance particulière de la découverte des nouveaux manuscrits, c'est qu'ils nous fournissent d'un point de vue philologique les plus anciens exemples du dialecte de Haute-Egypte, dialecte beaucoup plus net et plus pur que celui représenté par les textes tardifs qui ont servi de base aux grammaires actuellement en usage. De plus, par leurs variantes orthographiques, certaines pages de la bibliothèque de Chénoboskion se révèlent comme étant les premiers textes authentiques de la langue copte, dont elles permettent ainsi de situer la naissance au cours du IIIe siècle, dans une région précise de la Thébaïde et tout à fait en dehors des milieux chrétiens orthodoxes.[13]

Que les nouveaux écrits aient été composés directement en copte (ce qui est possible dans quelques cas), ou qu'ils soient transposés du

---

[13] L. TH. LEFORT, *EIMHTI dans le NT sahidique,* dans *Le Muséon,* 61 (1948), p. 169, permettait déjà de situer la formation de la langue copte écrite ailleurs que dans les milieux chrétiens.

grec, leur abondance et leur variété permettent aussi d'un point de vue littéraire des études fructueuses sur les procédés de composition des différentes catégories d'apocryphes et, par contre coup, sur l'évolution des systèmes gnostiques. De plus, la beauté de certains écrits, par exemple l'*Asclépius*, ou de certaines prophéties séthiennes méritent à ces textes une place honorable dans l'histoire des littératures orientales.[14]

C'est cependant la valeur religieuse des écrits de Nag Hammadi qui est sans aucun doute la plus intéressante. Presque tous les nouveaux manuscrits sont susceptibles d'être interprétés en fonction des doctrines gnostiques; on y rencontre sans cesse des termes qui appartiennent au vocabulaire technique du gnosticisme, tels qu'"élection" ou "gnose" etc. Leur découverte élargit ainsi considérablement nos connaissances sur la gnose en général et sur les gnostiques de Haute-Egypte en particulier. Jusqu'ici nous n'avions pour nous guider que le témoignage des hérésiologues: Celse, Plotin, Irénée, Origène, Hippolyte, Epiphane, dont les nouveaux écrits confirment la véracité, et un petit nombre de fragments, d'ailleurs assez tardifs, de la littérature gnostique chrétienne ou christianisante. Comme plusieurs des textes de la bibliothèque de Chénoboskion sont des traductions coptes d'originaux grecs datant du IIe siècle, nous pouvons maintenant connaître directement la gnose à un stage antérieur de son évolution et constater combien sa théologie est déjà différente de celle du N.T. Voilà, semble-t-il, un des grands centres d'intérêt de la découverte de Nag Hammadi.

Il suffit de lire par exemple l'*Evangile de Vérité*,[15] qui est l'un des écrits les plus importants du codex Jung et dont l'original grec remonte à 150, pour comprendre le caractère fondamental de la gnose: une projection mythique de l'expérience du "moi".[16] L'*Evangile* montre fort bien la signification que revêt aux yeux du gnostique l'avènement du Christ, qui est en même temps celui de la γνῶσις: c'est l'abolition de l'ἄγνοια, la révélation du Père et du "moi", la transition du néant au Tout qu'est Dieu.[17] Et si cette gnose à son stage primitif ne présente pas les aspects

---

[14] Voir J. DORESSE, *Trois livres gnostiques inédits: Evangile des Egyptiens, Epître d'Eugnoste, Sagesse de Jésus-Christ,* dans *Vigiliae Christianae,* 2 (1948), p. 129-136 ; ID., *Nouveaux textes gnostiques coptes découverts en Haute-Egypte: la bibliothèque de Chénoboskion,* dans *Vigiliae Christianae,* 3 (1949), p. 129-141.

[15] Voir *Evangelium Veritatis:* éd. M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, Zürich, 1956.

[16] Voir G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion,* Zürich, 1951, p. 17-18.

[17] Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung,* dans *Vigiliæ Christianæ,* 8 (1954), p. 36-39; H. C. PUECH, *The Jung Codex and the other Gnostic Documents from Nag Hammadi, The Jung Codex,* Londres, 1955, p. 29-33.

hérétiques qui la caractériseront plus tard, comme la distinction du Dieu Inconnu et du démiurge inférieur, elle n'en laisse pas moins voir les différences profondes qui la séparent déjà du christianisme véritable du Nouveau Testament.

Une première différence vient du caractère particulier de cette connaissance, qui est avant tout un retour au "moi", et dont l'avènement coïncide avec celui du Christ. Une autre différence, également sinon plus profonde, apparaît dans la doctrine du mal. Il ne peut être question ici du "péché", justement parce qu'il n'est jamais mentionné. Et c'est révélateur! Le mal, c'est l'*ἄγνοια* (l'oubli) et la *πλάνη* (l'illusion). Sans doute, ces concepts se retrouvent chez certains auteurs ecclésiastiques des premiers siècles chrétiens, mais ils ne représentent pas chez eux les réalités essentielles qui empêchent, comme ici, toute union à Dieu. Dans le Nouveau Testament ils sont plutôt les aspects du mal que le mal lui-même. Dans la Bible la séparation fondamentale entre Dieu et l'homme ne consiste pas pour ce dernier dans la perte de la connaissance de son origine et de sa destinée par rapport à Dieu, mais dans sa désobéissance aux commandements divins. Ceci est évidemment lié à une conception de Dieu qui est fondamentalement et essentiellement différente. Dans notre *Evangile*, on l'a vu, Dieu est le grand Tout, par qui et en qui tout existe, de qui l'homme est une partie. Dieu et le Tout sont considérés comme une même entité. Il ne fait aucun doute que l'on pourrait citer des textes néotestamentaires qui comportent de semblables affirmations, mais *prises en dehors de leur contexte*. Pareille conception "fermée", telle qu'on la rencontre dans les nouveaux textes gnostiques, est celle du stoïcisme. Il s'ensuit que l'histoire est éliminée, qu'elle est réduite à une rencontre intemporelle entre le divin et l'humain, où toutes les parties de Dieu parviennent à l'état de conscience parfaite, où l'*ὑστέρημα* est aboli et tout devient *πλήρωμα*. Dans ce nouveau cadre une place est faite à l'histoire de Jésus, mais à la différence du Nouveau Testament et des premiers apologètes, il n'y a rien au sujet d'une seconde venue du Christ. Un autre contraste, c'est que le salut du gnostique est décrit ici comme étant définitif; d'où absence de lois morales. Il faut également souligner que la base judaïque du Nouveau Testament n'est plus celle de l'écrit gnostique. Ce qui nous indique que nous avons affaire à deux courants de pensée déjà différents. Sous les expressions néotestamentaires habituelles se cache un sens nouveau.[18]

---

[18]Voir W. C. VAN UNNIK, *Het kortgeleden ontdeckte "Evangelie der Waarheid" en Nieuwe Testament*, dans *Mededelingen der koninklijke akademie van wetenschappen*, afd. *letterkunde*, N. R. XVII, 3, Amsterdam, 1954, p. 99-101; ID., *The "Gospel of Truth" and the New Testament, The Jung Codex*, p. 126-129.

Ces différences entre le gnosticisme et la théologie du Nouveau Testament étaient connues, mais elles sont mises en plus vive lumière par la nouvelle découverte qui nous les montre déjà existantes dans le système gnostique le plus primitif que nous connaissions maintenant. La constatation de ces différences, en localisant mieux les nouveaux écrits par rapport aux évangiles canoniques, infirme certaines thèses radicales, qui voulaient identifier notre quatrième évangile canonique à l'*Evangile de Vérité* ou qui postulaient à la base des évangiles canoniques l'existence d'un évangile gnostique, dénué de tout caractère historique. Vu l'absence de modèle d'évangile de type gnostique, pareilles théories ne pouvaient être jusqu'ici contrôlées. Maintenant il appert que l'auteur de l'*Evangile* a connu et les évangiles synoptiques et l'évangile de saint Jean, aussi bien que les épîtres de saint Paul et l'Apocalypse,[19] tout en leur donnant une tonalité gnostique, qui n'est pas du tout celle des écrits néotestamentaires.

Même au stage primitif où nous le présentent les nouveaux écrits de Chénoboskion, le gnosticisme est donc déjà ce qu'il ne cessera jamais d'être: le mythe de l'âme, déchue dans la matière et délivrée par son νοῦς. Aussi dès les débuts sa théologie est-elle diamétralement opposée à celle de la Bible, dont le message premier est l'intervention personnelle de Dieu dans l'histoire.

II — Le codex Jung

Si les textes de Nag Hammadi en général exposent la doctrine de sectes gnostiques moins connues, comme celles des Barbélognostiques, des Ophites et des Séthiens, ceux du codex Jung en particulier semblent nous présenter une gnose qui s'apparente beaucoup au valentinisme.

a) *Origine valentinienne des écrits du codex Jung.*

La *Lettre de Jacques* rappelle (cod. Jung, p. 4, 25-28) les paroles de Jacques au Seigneur: "Nous avons quitté nos pères et mères et nos villages (et) nous T'avons suivi." Ces paroles, bien qu'inspirées de *Matth.*, XIX, 27 et 29 et de *Mc.*, X, 28-29, se retrouvent sous une forme voisine dans les livres de Ieoû. D'après les Valentiniens, le Sauveur n'aurait pas dispensé son enseignement caché à tous ses disciples, mais à quelques-uns d'entre eux seulement; de son côté, notre *Lettre* spécifie que, seuls, Jacques et Pierre ont reçu l'enseignement ésotérique du Christ et que, tout d'abord au moins, les autres apôtres n'y ont point eu part.

---

19 Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *art. cit.*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 26-27; aussi W. C. VAN UNNIK, *art. cit.*, dans *Mededelingen der koninklijke akademie van wetenschappen*, p. 86-89; ID., *art. cit.*, *The Jung Codex*, p. 104-126.

Mais il y a plus. Les adeptes du valentinisme, selon Irénée, fixaient à dix-huit mois la durée du séjour du Ressuscité parmi les siens; ici, de même, c'est cinq cents jours après Sa résurrection que le Sauveur apparaît une dernière fois aux apôtres. Le point est très significatif et il serait même décisif, si l'on ne rencontrait une tradition identique chez des gnostiques anonymes, généralement identifiés aux Ophites par Irénée et par l'auteur de l'*Ascension d'Isaïe* (*Asc. Is.*, IX, 16). Encore s'agit-il là de gnostiques et d'un texte imprégné d'influences gnosticisantes et longtemps en honneur dans des cercles apparentés au gnosticisme! Les deux témoignages sont, en tout cas, du deuxième siècle.

N'est-il pas, en outre, tout naturel que, tout le recueil étant valentinien, la *Lettre de Jacques* fasse partie d'un ensemble homogène et soit de même origine que les trois écrits qu'elle y précède? A l'appui de cet avancé, on doit reconnaître une certaine affinité stylistique entre les dernières lignes de la *Lettre de Jacques* et la fin de l'*Evangile de Vérité*:

Lettre de Jacques (cod. Jung, p. 16, 26-30)	*Evangile de Vérité* (cod. Jung, p. 43, 19-24) [20]
Certes, nous proclamons la participation à ceux qui ont reçu la prédication, ceux que le Seigneur a pris comme enfant.	Car Il est bon, et parfaits sont ses fils. Et ils sont dignes de Son nom, car, Lui, le Père, ce sont des enfants de cette sorte qu'Il a voulus.

On ne saurait évidemment tirer de ces arguments qu'une probabilité. Mais une probabilité assez forte pour nous conduire à présumer que la *Lettre* est une composition gnostique, de provenance vraisemblablement valentinienne. De toute façon, nous avons ici affaire à un inédit dont aucune donnée, directe ou indirecte, ne nous faisait soupçonner l'existence et qui n'est à identifier à aucun des apocryphes que nous possédions jusqu'à maintenant sous le nom de Jacques.[21]

L'*Evangile de Vérité*, lui, appartient très certainement à l'Ecole valentinienne. On sait que les adeptes d'une fraction particulière du valentinisme, les Marcosiens, s'adonnaient sur les nombres 99 et 100 à des spéculations qui demeureraient presque incompréhensibles si l'on ne se rappelait que les anciens comptaient de la main gauche jusqu'à 99 et, à partir de 100, passaient à la main droite.[22] Les disciples de Marc le Mage appliquaient en particulier leur méthode arithmologique à la pa-

---

[20] Voir *Evangelium Veritatis*: éd. M. Malinine, H. C. Puech, G. Quispel, p. 48, 19-24.

[21] Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 1-51.

[22] Voir FR. M. M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 364-365.

rabole de la brebis perdue (*Matth.*, XVIII, 10-14; *Lc.*, XV, 3-7). On trouve dans notre *Evangile de Vérité* (cod. Jung, p. 31, 35-p. 32, 16) [23] une interprétation identique.

Ce dernier parallèle suffirait à lui seul à établir l'origine valentinienne de l'*Evangile de Vérité*, qui contient, par ailleurs, d'autres passages où la mystique arithmologique se donne libre cours. L'ouvrage n'est cependant pas spécifiquement marcosien, puisque Marc le Mage n'a voulu peut-être que développer systématiquement un aspect, une tendance du valentinisme, dont, de son côté, notre *Evangile* représenterait une phase d'évolution plus primitive, plus originale. Il pourrait apparaître par là que l'*Evangile de Vérité* est une oeuvre de la première génération des disciples de Valentin.

On sait de plus la place tenue et le rôle théologique joué par le terme et la notion de "Nom" dans les parties des *Extraits* de Théodote qui relèvent des vues propres à la branche "orientale" de l'Ecole valentinienne. Il en va de même dans l'*Evangile de Vérité*: de longs développements y sont consacrés au Fils qualifié de *κύριον ὄνομα*, et, non sans côtoyer les conceptions de la magie, au Nom authentique du Père Inconnu (voir cod. Jung, p. 33, 1-p. 40, 30). [24]

Cependant l'accord ne vas pas sans différences sur d'autres points. Par exemple l'auteur de l'*Evangile* ne semble pas avoir partagé le goût prononcé qu'a pour la liturgie le valentinien (Théodote?) dont les *Extraits* (66-80) exposent les vues. Est-ce que ce goût de l'école orientale pour le sacramentalisme serait à rattacher à un développement ultérieur de la doctrine?

On sait que d'autres dissensions dogmatiques divisaient ainsi les disciples et les successeurs de Valentin et les partageaient en deux grandes écoles, l'école "orientale" et l'école "occidentale" ou italique. [25] Un des points principaux sur lesquels ils s'opposaient est mentionné par Tertullien, mieux informé sur le valentinisme qu'on ne le suppose ordinairement: à propos de l'*ἔκπόρωσις*, du mode de "procession" du Saint-Esprit, l'école occidentale, ayant à sa tête Héracléon et Ptolémée, soutenait, contrairement à l'école orientale, que le Saint-Esprit avait été émané conjointement avec le Christ, pour l'ordination du plérôme: "munus enim

---

[23] Voir *Evangelium Veritatis*: éd. Malinine, Puech, Quispel, p. 32, 35-p. 34, 16.

[24] Ce passage manque à l'édition récente de l'*Evangelium Veritatis*, voir p. 35.

[25] Voir R. P. CASEY, *The Eastern and Italian School of Valentianism*, dans *Harvard Theological Review*, 23 (1930), p. 291-294; G. QUISPEL, *The Original Doctrine of Valentine*, dans *Vigiliae Christianae*, 1 (1947), p. 45.

his datur unum: procurare concinnationem Aeonum, et ab ejus officii societate duae scholae protinus, duae cathedrae, inauguratio quaedam dividendae doctrinae Valentini."[26] De son côté, Irénée résume ainsi la doctrine professée par Valentin lui-même au sujet de l'Esprit-Saint: καὶ τὸ πνεῦμα δὲ τὸ ἅγιον ὑπο τῆς Εκκλησίας (vers. lat.: a veritate) φησὶ προβεβλῆσ θαι εἰς ἀνάκρισιν καὶ καρποφορίαν τῶν Αἰωνων, ἀοράτως εἰς αὐτους εἰσίον δι οὗ τους Αἰῶνας καρποφορεῖν τὰ φυτὰ τῆς ἀληθείας[27]. Lisons maintenant l'*Evangile de Vérité* (cod. Jung, p. 26, 26-p. 27, 7)[28]: "La Vérité s'est manifestée, les êtres émanés (?) d'elle l'ont connue. Ils ont salué (ἀσπάζεσθαι) le Père en vérité et puissance accomplie, lorsqu'elle les unit avec Lui. Car chacun d'eux aime la vérité. La Vérité, en effet, est la bouche du Père; Sa langue est l'Esprit-Saint, lequel est la manifestation du Père et Sa révélation à Ses éons." Ici, comme dans le texte authentique, conservé en latin, de la notice d'Irénée, dont la véracité est ainsi confirmée, le Saint-Esprit — et le Saint-Esprit seul — est émané de la Vérité.

Ces constatations autorisent à affirmer, en toute certitude, le caractère valentinien de l'*Evangile de Vérité*. Peut-être, aussi, permettent-elles déjà de préciser davantage. La doctrine de l'écrit se rapproche par endroits, nous l'avons vu, tantôt des spéculations de Marc le Mage, tantôt des théories de certains docteurs de l'école orientale, sans toutefois pouvoir être entièrement ou exclusivement rattachée aux unes ou aux autres et tout en paraissant représenter une forme plus primitive, moins évoluée, du système valentinien. Nous avons aussi constaté que, sur un autre point, elle répond une fois de plus aux vues particulières du valentinisme oriental ou, plus spécialement encore, à celles de Valentin lui-même. On peut donc présumer que l'ouvrage a chance d'être soit d'un disciple de la première heure soit de Valentin. Il remonterait alors à environ 150.[29]

Pour confirmer cette attestation, disons que l'*Evangile* se termine par un trait personnel (cod. Jung, p. 42, 39-p. 43, 8)[30]: "Il ne me convient de parler encore d'autre chose, après avoir demeuré dans le lieu du Repos. Car c'est en lui que je vais être, afin de me vouer en tout temps au Père du tout et aux vrais frères, ceux sur qui se répand l'amour (ἀγάπη) du Père et au milieu de qui il n'y a pas de déficience." Cette sorte d'aveu,

---

[26] Voir TERTULLIEN, *Contre Valent.*, 11: *C.S.E.L.*, LXX, p. 189, 21-p. 190, 2.

[27] Voir *Adv. Haer.*, I, V, 1: éd. Harvey, I, p. 101, 9-12.

[28] Voir *Evangelium Veritatis*: éd. Malinine, Puech, Quispel, p. 22, 26-p. 24, 7.

[29] Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *art. cit.*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 27-31.

[30] Voir *Evangelium Veritatis*: éd. Malinine, Puech, Quispel, p. 46, 39-p. 48, 8.

fait inopinément à la première personne, laisse deviner que nous avons affaire à un gnostique tout aussi peu intéressé à la cosmologie que le Valentin d'Irénée.[31] C'est, comme Valentin paraît l'avoir été, un idéaliste, uniquement passionné pour tout ce qui touche au monde transcendant, épris de l'amour de Dieu et de ses frères et qui fait appel volontiers à un langage affectif. On connaît l'importance du "coeur" (καρδία) dans le *Fragment* 2 de Valentin[32] ou encore dans ce passage du *Fragment* 6: οὗτος ἐστιν ὁ λαὸς ὁ τοῦ ἠγαπημένου, ὁ φιλούμενος καὶ φιλῶν αὐτον[33]. Si notre *Evangile* déclare (cod. Jung, p. 32, 39)[34]: "Vous êtes les enfants du Savoir intérieur" (litt. "de la connaissance du coeur"), Valentin emploie, de son côté, des expressions comme τὰ ἀπὸ καρδίας ῥήματα, νόμος ὁ γραπτὸς ἐν καρδία (*Fragment* 6)[35]. Il ne lui plaît pas, comme on le constate tout au long du récit, de trop insister sur l'opposition du démiurge et du Dieu Inconnu. Théologien strictement théocentrique, il ne se préoccupe guère d'énumérer ou de distinguer le nom des éons. Pour lui, seuls importent le Christ, qui est découverte et révélation de la Vérité, et le salut obtenu par cette découverte et par cette révélation.

Doit-on pour autant identifier l'auteur de l'*Evangile* à Valentin? Ce serait sans doute hâter l'interprétation des nouveaux textes et aussi se heurter au silence de la tradition patristique qui jamais n'attribue un *Evangile de Vérité* à l'hérésiarque. Il n'en reste pas moins vrai de dire ici encore que l'auteur de l'*Evangile*, s'il n'est pas Valentin lui-même, doit avoir été un contemporain de celui-ci, un de ses auditeurs ou de ses disciples immédiats, et qui a fort bien compris et assimilé sa pensée.[36]

La *Lettre à Rhéginos* nous apporte, elle, de nouvelles et importantes précisions sur la doctrine valentinienne de la résurrection. Ce que nous connaissions jusqu'ici de cette doctrine se réduisait en général à deux thèses banales, massivement rapportées et résumées par les hérésiologues: le docétisme et la négation de la résurrection de la chair.

Basées sur un texte paulinien (*II Tim.*, II, 18: "La résurrection a déjà eu lieu"), les hérésies valentiniennes, qui remonteraient à une gnose

---

31 *Adv. Haer.*, I, v, 1: éd. Harvey, I, p. 98-101.

32 Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, II, XX, 114: *G.C.S.*, XV, 2, p. 174, 28-p. 175, 14.

33 Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, VI, 52, 4: *G.C.S.*, XV, 2, p. 458, 15-16.

34 Voir *Evangelium Veritatis*: éd. Malinine, Puech, Quispel, p. 34, 39.

35 Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, VI, 52, 4: *G.C.S.*, XV, 2 p. 458, 14-15; aussi PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*, V, 11: éd. Quispel (*Sources chrétiennes*, 24), p. 60, 13: καρδίας τῆς πνευματικῆς.

36 Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *art. cit.*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 38-39.

juive du Ier siècle,[37] admettaient d'une certaine façon la résurrection: pour elles la résurrection est déjà arrivée en autant que nous croyons au Christ et que nous sommes baptisés. Elles n'admettaient cependant pas la résurrection de la chair.[38] Valentin non plus ne nie la résurrection de la chair, mais seulement l'identité du corps ressuscité avec le corps terrestre du défunt.[39]

De son côté, notre écrit expose un paulinisme mêlé à des éléments de toute autre provenance: théologie solaire du paganisme romain, gnose chaldéenne.[40] Notamment dans ce curieux morceau (cod. Jung, p. 45, 14-p. 46, 2): "Le Sauveur a détruit la mort, (mais) non pas en secret, de sorte que nous puissions l'ignorer. Car Il n'est pas resté dans le monde (*κόσμος*) périssable: Il a été transporté dans l'Eon (*αἰων*) impérissable. Et Il a ressuscité, ayant englouti le visible dans l'invisible, et Il nous a fourni la voie de notre immortalité. Alors (*τότε*), comme l'a dit l'Apôtre (*ἀπόστολος*), nous avons souffert avec Lui et nous avons ressuscité avec Lui. Mais (*δε*) si nous sommes manifestés dans le monde, ayant revêtu le Christ, nous sommes des rayons (*ἀκτῖνες*) du Christ et nous sommes soutenus par Lui jusqu'à notre couchant. C'est là notre mort en cette vie (*βίος*): nous sommes attirés au ciel par Lui comme des rayons (*ἀκτῖνες*) par le soleil, sans rien qui nous fasse obstacle. C'est la résurrection (*ἀνάστασις*) spirituelle (*πνευματική*) qui engloutit la (résurrection) psychique (*ψυχική*) de même (*ὁμοίως*) aussi que la charnelle (*σαρκική*)[41].

L'origine valentinienne de la *Lettre à Rhéginos* est donc trop manifeste qu'il faille y insister. Peut-on cependant préciser davantage?

---

[37] Voir TERTULLIEN, *La prescription des hérétiques*, 33: *C.S.E.L.*, LXX, p. 41, 9-p. 42, 2; aussi HIPPOLYTE, *Ier Fragment syriaque sur la Résurrection*: *G.C.S.*, I, 1 (Achelis), p. 251, 10-17.

[38] Voir ORIGÈNE, *De Princ.*, II, 10, 1: *G.C.S.*, XXII, 22, p. 172 et suiv.; TERTULLIEN, *La chair du Christ*, 11: *C.S.E.L.*, LXX, p. 218, 31-p. 219, 2; PSEUDO-TERTULLIEN, *Contre toutes les hérésies*, 4: *C.S.E.L.*, XLVII, p. 221, 9.

[39] Voir EPIPHANE, *Pan.* XXXI, 7, 6: *G.C.S.*, XXV, 1, p. 396, 16 p. 397, 2: *τὴν δὲ τῶν νεκρῶν ἀνάστασιν ἀπαρνοῦνται, φάσκοντές τι μυθῶδες καὶ ληρῶδες, μὴ τὸ σῶμα τοῦτο ἀνίστασθαι, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἐξ αὐτοῦ, ὃ δὴ πνευματικὸν καλοῦσι.*

[40] Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique*, IX, 84, 2: éd. Mondésert-Plassart (*Sources chrétiennes*, 2), p. 151, 16-19.

[41] Voir Héracléon, dans ORIGÈNE, *Commentaire de Jean*, X, 37 (21), nn. 249-250; *G.C.S.*, X, 4, p. 212, 27-32: *τὴν τρίτην φησὶ* ('Ηρακλέων) *τὴν πνευματικὴν ἡμέραν, ἐν ᾗ οἴονται δηλοῦσθαι τὴν τῆς ἐκκλησίας ἀνάστασιν. Τούτῳ δὲ ἀκόλουθόν ἐστιν πρωτην λέγειν εἶναι τὴν χοϊκὴν ἡμέραν καὶ τὴν δευτέραν τὴν ψυχικην, οὐ γεγενημένης τῆς ἐκκλησίας τῆς ἀναστάσεως ἐν αὐταῖς*: aussi TERTULIEN, *La résurrection de la chair*, 23: *C.S.E.L.*, XLVII, p. 57, 7 et *ibid.*, 25: *C.S.E.L.*, p. 61, 16-27: ressuscitatos spiritaliter.

Un détail est à noter: la *Lettre* ne parle jamais de la vivification de l'âme, tenue pour mortelle et distinguée du pneuma; cette opinion paraît lui être étrangère. Il n'y est, on l'a vu, question que d'une "résurrection pneumatique qui engloutit la résurrection psychique aussi bien que la résurrection charnelle". D'après elle, également, "ce qui ne périra point", c'est la "pensée", le "noûs" du gnostique (cod. Jung, p. 46, 21-24). Par suite, à quelle tendance du valentinisme la rattacher? L'école occidentale supposait que le Christ avait eu un corps psychique,[42] c'est-à-dire — s'il est permis d'interpréter l'information en la rapprochant d'Irénée[43] — un corps psychique outre un organe spirituel et une âme. Sans doute Ptolémée, Héracléon et leurs disciples voulaient-ils par là parer à l'accusation de docétisme. L'école orientale, elle, ne nourrissait pas, semble-t-il, pareilles craintes: le corps du Sauveur était, selon elle, "pneumatique".[44] Ce point de vue est aussi partagé par notre *Lettre* (cod. Jung, p. 44, 30-35): par le Fils de l'homme s'accomplira "l'apocatastase", la restitution au plérôme des êtres sauvés, "puisqu'Il existe dès le principe, issu de la semence supérieure de Vérité". Ici encore, l'humanité du Christ apparaît comme constituée exclusivement d'un élément spirituel. Langage et pensée sont conformes à ceux de Valentin lui-même. Dans un fragment conservé et commenté par Clément d'Alexandrie[45] le Maître appelle, lui aussi, "semence d'en haut", "semence de l'essence supérieure" (*τὸ ἄνωθεν σπέρμα, σπέρμα τῆς ἄνωθεν ουσίας*), la semence ou le germe pneumatique. Il attribue au Christ une "chair spirituelle", un "corps pneumatique", au témoignage de Tertullien[46]: licuit et Valentino ex privilegio haeretico carnem Christi spiritualem comminisci, et du Pseudo-Tertullien[47]: hunc autem in substantia corporis nostri non fuisse, sed spiritale nescio corpus de coelo deferentem, quasi aquam per fistulam, sic per Mariam virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem vel mutuantem. Nous avons ici et là affaire à une doctrine de tendance docétiste qui réduit le corps du Sauveur à une enveloppe spirituelle d'origine céleste. Il y a donc accord entre la doctrine de la *Lettre à Rhéginos* et le système primitif de Valentin.

Il serait difficile que ces différences qui, en matière de christologie, séparent le valentinisme en deux écoles distinctes, fussent restées sans

---

42 Voir HIPPOLYTE, *Réf.*, VI, 35, 6: *G.C.S.*, XXVI, 3, p. 165, 5-12.

43 Voir *Ad. Hær.*, I, VI, 1: éd. Harvey, I, p. 109-110.

44 Voir HIPPOLYTE, *Réf.*, VI, 35, 7; *G.C.S.*, XXVI, 3, p. 165, 12-17.

45 Voir *Strom.*, II, VIII, 36, 2: *G.C.S.*, XV, 2, p. 132, 9-10 et *ibid.*, 38: *G.C.S.*, p. 133, 15-16.

46 Voir *La chair du Christ*, 15: *C.S.E.L.*, LXX, p. 227, 13-14.

47 Voir *Contre toutes les hérésies*, 4: *C.S.E.L.*, XLVII, p. 221, 5-8.

correspondance dans le domaine de l'anthropologie. Si le Sauveur n'a assumé qu'un corps pneumatique, il s'ensuit que seul est sauvé l'élément spirituel: la pensée, le noûs, le pneuma, et non pas l'âme, la psychè.

Nous sommes ainsi amenés à conclure ici également: la *Lettre à Rhéginos* provient soit d'un docteur appartenant à la branche orientale du valentinisme soit de Valentin lui-même.[48]

Enfin, quant aux deux autres écrits du codex Jung: le *Traité sur les trois natures* et la *Prière de l'Apôtre*, il ne peut exister aucun doute sur leur provenance, car il est manifeste que leur doctrine côtoie de très près les conceptions du chef de l'école italique du valentinisme, Héracléon.[49]

On peut donc conclure que les écrits du codex Jung semblent bien être tous d'origine valentinienne.

b) *Syncrétisme doctrinal de la gnose valentinienne.*

Déjà en 1949 M. Jean Doresse faisait allusion à ce syncrétisme de la gnose en général, lorsqu'il disait à propos de la découverte des nouveaux manuscrits de Chénoboskion: "(maintenant) on pourra envisager les rapports primitifs de la gnose avec des doctrines iraniennes plus ou moins authentiques, ou avec l'hermétisme égyptien.[50] On pourra retracer, dans son élaboration, la part de la philosophie grecque, . . . considérer ses liens avec le manichéisme, . . . et, du même coup retracer, sur la base des documents authentiques, l'histoire des rapports de nos sectes avec le christianisme qu'elles tentent de concurrencer".[51] Ce sont là les points principaux qui ont été discutés entre autres par MM. Puech et Quispel dans leurs articles des dernières années; ils ont même cru déceler dans la doctrine des écrits du codex Jung l'influence soit de la gnose juive, dont les premiers modèles seraient Simon le Magicien et Ménandre, soit même de ce mouvement pré-gnostique que fut l'Essénisme, dont la doctrine est exposée dans les manuscrits de Qumrân.

---

[48] Voir H. C. PUECH et G. QUISPEL, *Les écrits gnostiques du codex Jung*, dans *Vigiliae Christianae*, 8 (1954), p. 40-51.

[49] Voir G. QUISPEL, *The Jung Codex and its Significance*, *The Jung Codex*, p. 57 et suiv.

[50] La découverte de textes hermétiques parmi les nouveaux écrits gnostiques remet en question les rapports possibles de l'hermétisme avec la gnose chrétienne, voir J. DORESSE, *Nouveaux textes gnostiques découverts en Haute-Egypte: la bibliothèque de Chénoboskion*, dans *Vigiliae Christianae*, 3 (1949), p. 137; aussi H. C. PUECH, *The Jung Codex and the other Gnostic Documents from Nag Hammadi*, *The Jung Codex*, p. 25-27.

[51] Voir *art. cit.*, dans *Vigiliae Christianae*, 3 (1949), p. 140-141.

Il suffit de lire l'*Evangile de Vérité* pour s'apercevoir qu'à côté d'une influence marquée des écrits du Nouveau Testament,[52] des doctrines d'une tout autre provenance s'y font jour. Il y a une quantité de textes remplis de spéculations sur le nom du Fils-Rédempteur, comme étant le κύριον ὄνομα du Père Inconnu, lesquelles spéculations rappellent celles du judaïsme hétérodoxe sur le Nom divin[53] et celles de la littérature magique.[54] Ces textes de l'*Evangile de Vérité*, comme ceux de l'*Apocryphe de Jean*,[55] jettent par ailleurs quelque lumière sur les trop célèbres thèses radicales de Reitzenstein et Bultmann concernant un Rédempteur gnostique pré-chrétien (le Gayomart iranien), qui aurait influencé le quatrième évangile et toute la littérature des premiers siècles chrétiens.

On sait que cette théorie repose sur les trois bases suivantes: premièrement, sur des sources iraniennes d'époque tardive[56] concernant le mythe de Gayomart. Or, les spéculations rencontrées dans les nouveaux textes gnostiques remontent non pas au mythe de Gayomart, mais à la doctrine de la Sophia, engendrant les sept planètes ou les Archontes ou encore à la Chokma juive, qui, elle, cependant est une *corruption populaire* de la Sophia,[57] très en faveur dans la littérature magique. Mais la doctrine de la Sophia ne vient pas de la Perse, on la retrouve dans l'*Epinomis* de Platon. Nous avons donc affaire ici à une influence platonicienne ou néo-platonicienne.[58]

Secondement la théorie de Bultmann et de Reitzenstein est basée sur la doctrine de l'Anthropos, retenu captif dans la matière et qui est

---

[52] Voir W. C. VAN UNNIK, *Het kortgeleden ontdeckte "Evangelie der Waarheid" en het Nieuwe Testament*, dans *Mededelingen der koninklijke akademie van wetenschappen, afd. letterkunde*, N.R. XVII, Amsterdam, 1954; ID., *The "Gospel of Truth" and the New Testament*, *The Jung Codex*, p. 81-129.

[53] Voir G. QUISPEL, *The Jung Codex and its Significance*, *The Jung Codex*, p. 37-78.

[54] Selon ORIGÈNE, *Contre Celse*, VI, 32: *G.C.S.*, III, 2, p. 102, 17-26 le nom de Jaldabaoth, par exemple, remonte à la littérature magique.

[55] Voir G. QUISPEL, *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, 22 (1954), p. 197 et suiv.

[56] Il n'y a que la magie noire d'une *Quellenforschung* bien douteuse qui ait pu permettre à Reitzenstein et Bultmann de dater ces sources iraniennes du IVe siècle av. J. C., alors qu'elles datent d'une époque beaucoup plus récente, voir A. J. FESTUGIÈRE, *Platon et l'Orient*, dans *Revue de Philologie*, 21 (1947), p. 5-6, 29.

[57] Dans son article du *Eranos Jahrbuch*, Quispel donne comme référence à la doctrine de la Chokma un texte du Talmud babylonien, p. 202, note 7. La rédaction du Talmud babylonien ne remonte cependant qu'au IVe ou Ve siècle de notre ère!

[58] Pour illustrer l'influence, à côté de celle des thèmes bibliques, du platonisme sur les nouveaux écrits gnostiques, on pourrait encore citer la *Lettre de Jacques* où le "char ailé" (cod. Jung, p. 14, 20-p. 15, 5) est l'équivalent du πτηνὸν ἅρμα du Phèdre (246e) ou des θεῶν ὀχήματα également du Phèdre (274b).

mentionné aussi dans le *Poimandrès*. Ceci aurait été emprunté, prétend-on, à une source persane. Mais il a été prouvé qu'une tradition juive veut qu'Adam après sa chute du Paradis céleste soit retourné dans ce Paradis, et l'Anthropos du *Poimandrès* semble être non pas le Gayomart persan, mais bien l'Adam juif.[59]

La doctrine de l'Anthropos céleste repose enfin sur la doctrine manichéenne de l'Urmensch, qui quitta le royaume de la lumière pour déchoir dans les ténèbres, mais qui par un appel d'en-haut revint à l'état de conscience parfaite. Reitzenstein et Bultmann prétendaient que cela aussi avait été emprunté par Manès non à la tradition gnostique mais à la religion persane. Et c'est là-dessus que Reitzenstein a construit son "mystère" iranien de la Rédemption, lequel mystère serait à la base du christianisme.

Grâce à la nouvelle découverte nous pouvons maintenant répondre plus facilement aux aberrations de l'école allemande radicale. On ne trouve d'abord dans tout le codex Jung aucune trace d'un "mystère" iranien de la Rédemption. C'est vrai qu'il est fait mention dans le codex de "l'homme parfait qui est le Tout" et dont les membres sont les pneumatiques (même doctrine dans le *Poimandrès*). Mais ceci semble ne rapporter que les conceptions juives sur Adam qui, selon la tradition, est la "synthèse du Tout", parce qu'il comprend tout l'univers. Cela ressort d'un passage du *Midrasch Abria* cité dans le *Yalkut Shimoni sur la Genèse* (par. 34): "Il (Dieu) lui (à Adam) insuffla une âme et fit de lui le résumé de l'univers." Voici maintenant ce qu'il est dit dans le codex Jung (p. 122, 27-p. 123, 19) de cet homme parfait, de cet Anthropos qui est Tout et toutes choses (*τὸ παν καὶ τὰ πάντα*): "Lorsque la Rédemption fut annoncée, l'homme parfait reçut en lui-même la gnose, de sorte qu'il retournât en hâte à son unité, au lieu d'où il était venu et d'où il était descendu. Mais ses membres demeurèrent ici-bas, afin d'être transformés et afin de recevoir le reflet des images célestes à travers les images (du cosmos) à la manière d'un miroir, jusqu'à ce que les membres de l'Eglise constituent une unité, et qu'ils soient réintégrés ensemble au Plérôme, se manifestant comme un corps unifié (?)."

Mais c'est là une conception manichéenne. Ainsi l'Urmensch de Manès a été emprunté non à la religion persane mais à la tradition gnostique populaire. Et puisque Adam, dans le judaïsme hétérodoxe, est retourné au Paradis d'où il venait originellement, le passage cité du

---

[59] Voir G. QUISPEL, *art. cit.*, dans *Eranos Jahrbuch*, 22 (1954), p. 215-224; aussi E. PETERSON, *La libération d'Adam de l'* *Ἀνάγκη*, dans *R. B.*, 55 (1948), p. 199-214.

codex Jung peut fort bien être la version d'une spéculation juive pré-chrétienne.

Ceci nous en dit déjà long sur l'origine de la gnose en général et du valentinisme en particulier. Il appert qu'il y aurait de bons motifs de croire que c'est du christianisme que le concept de Rédemption et la figure du Sauveur soient venus à la gnose. Un Rédempteur pré-chrétien et un "mystère" iranien de la Rédemption n'ont peut-être jamais existé. Et pour autant que la gnose est pré-chrétienne, elle remonterait entre autres aux conceptions juives hétérodoxes sur Adam et le Nom divin et à des doctrines de la philosophie grecque, comme la doctrine platonicienne de la Sophia.

Ailleurs M. Quispel cite un texte du *Traité sur les trois natures* (cod. Jung, p. 112), où il est dit que certains hérésiarques juifs pensaient que Dieu avait créé l'homme par l'intermédiaire des Anges, que Son action est double et qu'Il est l'origine du bien et du mal. Le savant hollandais pense retrouver ces idées partagées ou combattues par quelques-uns des nouveaux écrits soit dans la gnose juive, dont Simon de Gitta et Ménandre seraient les modèles, soit encore dans le *Manuel de Discipline* (III, 18), selon lequel Dieu a mis dans l'homme un esprit bon et un esprit mauvais. Ces idées étaient encore véhiculées par les hérésies juives, au temps où écrivait l'auteur du *Traité.*[60]

Telles sont les principales conclusions que M. Quispel entre autres tire de ses analyses des nouveaux manuscrits et de ses recherches. Elles sont substantiellement justes, en ce qui regarde leur aspect négatif: elles mettent une fois de plus en évidence le peu de valeur de certaines opinions de l'exégèse allemande radicale sur les origines du christianisme. Un Rédempteur pré-chrétien et un "mystère" iranien de la Rédemption n'ont peut-être jamais existé. Mais ces mêmes conclusions, nous semble-t-il, appellent de sérieuses réserves, quant à leur aspect positif. Comme on l'a déjà fait remarquer,[61] la thèse de M. Quispel essaie de resserrer les liens qui pourraient unir la gnose au judaïsme. Y réussit-elle vraiment? Certains textes que l'auteur met en parallèle avec les textes nouveaux sont très sujets à caution. Le *Yalkut Shimoni sur la Genèse,* par exemple, ne remonte qu'au Moyen-Age. Il est vrai qu'il peut contenir des éléments très anciens (comme ce *Midrasch Abria,* qui

---

[60] Voir *art. cit., The Jung Codex,* p. 61 et suiv.

[61] Voir W. FOERSTER, *Neuere Literatur über die gnostischen Papyri von Chenoboskion,* dans *Theologische Literaturzeitung,* 79 (1954), col. 394.

ne remonte, lui, qu'au IVe siècle tout au plus!), mais ces éléments sont alors difficiles à partager.

Au reste, les spéculations sur le Nom divin ou les allusions à Adam dans nos manuscrits ne sont pas nécessairement significatives d'une influence juive bien particularisée, puisqu'elles y sont mêlées à d'autres éléments: théologie solaire du paganisme romain, gnose chaldéenne. On rencontre d'ailleurs ces spéculations dans la littérature du temps, spécialement dans la littérature magique,[62] où toutes les formules étrangères étaient à la mode, et d'autant plus à la mode que plus étrangères. Les papyrus magiques d'Egypte en sont remplis. A un degré supérieur, on pourra penser également au phénomène littéraire que représentent les oracles sibyllins.[63] A côté de réminiscences bibliques on y trouve des emprunts à tout ce qui circulait d'écrits et de traditions dégradés dans les milieux de la petite et de la moyenne culture. N'oublions pas non plus que les Ier et IIe siècles de notre ère sont des époques d'éducation populaire où fleurissent les manuels, les recueils transportant une foule de doctrines et d'idées dont l'origine propre est inconnue. Tous ces éléments épars ne pouvaient former qu'un amalgame susceptible de s'effriter sans cesse. La mystique d'un Plotin pouvait se proposer un objet bien consistant, mais la mystique populaire, elle, prenait son bien un peu partout où elle le trouvait. C'est d'ailleurs une des grandes caractéristiques de la gnose, même de cette gnose supérieure qu'est le valentinisme: elle est un mouvement syncrétiste, comme nous avons pu le constater ici, et le syncrétisme, loin d'être une synthèse, fut une dégénérescence des plus hautes pensées, qui n'avaient été jusque là que le bien propre des écoles et des académies. Le milieu, le *Sitz im Leben,* dans lequel est née la gnose, est un milieu de culture populaire.

D'autre part, les liens qui pourraient exister entre le *Traité sur les trois natures* et le *Manuel de Discipline* sont très ténus; les Esséniens ou plutôt la Communauté de l'Alliance était une secte fermée. La citation qu'on apporte du *Manuel* (III, 18) peut en substance se rencontrer partout sous tou-

---

[62] Voir A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* IV, Paris, 1954, p. 182 et suiv. M. Quispel lui-même reconnaît dans son art. *Les écrits gnostiques du codex Jung,* dans *Vigiliae Christianae,* 8 (1954), p. 28 que les développements de l'*Evangile de Vérité* consacrés au Fils qualifié de κύριον ὄνομα du Père Inconnu ne sont pas sans côtoyer les conceptions magiques; voir aussi *Gnosis als Weltreligion,* p. 51-70 et *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition,* p. 224 et suiv.

[63] Voir A. J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste,* III, Paris, 1953, p. 109, note 1.

tes ses formes (e. g. le *Yeser* de *Eccli.*, XV, 14). Elle n'est donc pas nécessairement d'une secte hérésiarque [64].

Aussi pensons-nous pouvoir dire que s'il est vrai d'affirmer que les nouveaux manuscrits de Chénoboskion ne dévoilent aucune influence iranienne, cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont marqués d'une influence juive bien particularisée. Il serait plus exact de s'en tenir à des affirmations générales et de constater une fois de plus que la gnose des manuscrits de Nag Hammadi, comme toutes les autres idées gnostiques des premiers siècles de la chrétienté, ont leur origine dans des traditions dégradées au niveau populaire de l'hellénisme et du mysticisme oriental.

* * *

Au terme de cette étude sur les documents de Chénoboskion, deux considérations s'imposent de plus en plus à notre esprit. Autant la gnose n'est que légèrement influencée par le judaïsme, autant le christianisme véritable du Nouveau Testament, lui, l'est profondément. Et c'est dans cette perspective, que beaucoup ont d'ailleurs déjà entrevue, qu'il faut apprécier les doctrines gnostiques des recueils de Nag Hammadi. C'est la profonde pensée juive biblique du Nouveau Testament qui le sépare nettement de l'effervescence gnostique. La gnose, pour reprendre la belle expression de G. Scholem, citée par M. Quispel [65], c'est le "bouillonnement des images" (der Aufstand der Bilder), le judaïsme biblique et le Nouveau Testament, eux, décrivent la grande réalité de l'intervention rédemptrice de Dieu dans le monde.

L'autre idée qui nous a frappé au cours de nos recherches, c'est l'utilité des nouveaux écrits pour une plus parfaite intelligence du manichéisme. Nous sommes ici, en effet, aux origines du grand mouvement gnostique dualiste du troisième siècle. Puisque les manuscrits de Chénoboskion nous ont démontré que Valentin a hellénisé et christianisé à sa façon une gnose populaire déjà existante, nous pouvons maintenant mieux considérer dans une vue d'ensemble toute l'histoire de la gnose: le gnosticisme est un immense

---

[64] MM. Puech et Quispel font aussi certains rapprochements dans leurs divers articles, par exemple dans ceux de *The Jung Codex*, p. 33-34, 61, entre la gnose valentinienne du codex Jung et la gnose d'Origène, dont on vient également de découvrir certains écrits, voir H. C. PUECH, *Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura*, dans *R.H.P.R.*, 31 (1951), p. 293-329; L. DOUTRELEAU, *Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura?* dans *R.S.R.*, 43 (1955), p. 161-193. L'influence de la doctrine des nouveaux écrits de Nag Hammadi sur la pensée du grand docteur alexandrin ne peut être évidemment qu'indirecte !

[65] Voir *Der gnostische Anthropos und die jüdische Tradition*, dans *Eranos Jahrbuch*, 22 (1954), p. 233.

fleuve qui prend sa source dans la gnose populaire et se jette dans le manichéisme puis dans les autres systèmes gnostiques plus tardifs. C'est encore là une perspective nouvelle que nous ouvre la découverte des quarante-huit écrits gnostiques de Nag Hammadi.

Jacques-E. Ménard, p.s.s.

Montréal.

Is all Revelation contained in Sacred Scripture ? *

The immediate occasion of the discussion of this topic was afforded by a conference delivered in Paris in the Salle des Sociétés Savantes, on the 18th of January 1957, in connection with Church Unity Week. The speaker was Father Jean Daniélou, S.J. The gathering was under the presidency of His Eminence Cardinal Feltin. The conference was entitled "Scripture and Tradition in the dialogue between separated Christians".[1] It was an admirably comprehensive treatment of the topic in lucid and simple style, as might well have been expected from a theologian and writer of the stature of Father Daniélou.

Our particular problem is the last of the problems discussed in the conference. It might be expressed in the question: "Are there any Revealed truths in Tradition which are nowise in Sacred Scripture"? Father Danielou's words are: "Once we have admitted that Tradition and Scripture are the two sources of Revelation, by which the message of Christ is transmitted to us. . . are these two sources merely two different ways by which a single truth is transmitted to us? Or rather have they a distinct content in such wise that certain truths are transmitted by Scripture but other revealed truths omitted by Scripture are transmitted to us by Tradition alone?"[2]

Father Daniélou's solution, expressed, it would appear, rather tentatively after a summary examination of the Catholic and Orthodox positions,

---

* Texte présenté à la deuxième réunion de la section canadienne de la Catholic Theological Society of America, à Ottawa, le 10 juin 1957.

[1] J. DANIÉLOU, S. J.; *Ecriture et Tradition dans le dialogue entre les chrétiens séparés*, in *La Documentation Catholique*, 3 mars, 1957, col. 283-294.

[2] *Art. cit.*, col. 291.

seems to be in the negative. He says: "In fact if we examine the matter more closely, we find that on the level of revealed truths, it is hard to find in Tradition truths which are nowise in Scripture; the ones which are alleged, Infant Baptism, our Guardian Angels, prayer for the dead, are already there, What tradition will do, will be to make explicit what is sometimes only indicated in Scripture. This is really the role of the living Magisterium, which adds nothing to Revelation contained in Scripture, but makes its content explicit. The new dogmas are not new Revelations but the unfolding of the Revelation given once for all to the Apostles and transmitted by them, both by Scripture and Tradition".[3]

What advantage does Father Daniélou see in the discussion of this point? The answer, in a word, is the cause of Church Unity. A renewed interest in the study of the value of Tradition, both on the part of the Orthodox and more notably among several leading Protestant theologians, affords him the hope of this result. The latter such as Dibelius, Bultmann and particulary Oscar Cullmann have rediscovered by the method of literary analysis of the forms of the Gospels, the true Catholic idea of Tradition. In 1953, Cullmann[4] showed that Revelation was first transmitted orally by the Apostles. He showed that Tradition had a divine authority. For him the divine authority of Tradition and its priority to Scripture appear certain *for the Apostolic times, though no further.*[5]

Cullmann considers it an error on the part of Catholics to extend the divine authority of Tradition beyond this. Nevertheless he considers that it is clear that Christ did not wish to confide His message and the communication of His grace to a book but to living man. The Gospel shows this. Christ devoted the greater part of his public life to forming the Apostles. He wished to found a Church, a society to which he could confide his message to be transmitted. Tradition is that transmission. Hence Christ wished that his message should be transmitted by Tradition.

Daniélou says: 'The admirable honesty with which Cullmann has asserted his positions in spite of the disquiet which their Catholicizing character causes to certain Protestants, simply because they appear to him to be true, is a great example of that sincere research which alone can promote unity".[6]

---

[3] *Ibid.*, col. 293.

[4] D. CULLMANN, *La Tradition*, Problème exégétique, historique et exégétique, (Cahiers Théologiques, 33), (Neuchatel-Paris, 1953).

[5] Cf. DANIÉLOU, *art. cit.* col. 285.

[6] *Ibid.* col. 287.

As an *a priori* argument in favor of Daniélou's position, it is stated that "it seems contrary to the Christian mind and insulting in regard to Scripture, to appear to think that it is not complete". A second argument is expressed as follows: "It would singularly reduce and in the end, eliminate Tradition, to reduce it to being the transmission of some truths which were not Scriptural and which are very difficult to identify".[7]

From the positive point of view, the fundamental document is the declaration of Trent relative to Revelation being contained in the written books and unwritten traditions.[8] Daniélou here has an interesting discussion on the force of the conjunction "and" as here used. He invokes a recent historical study on this subject published in 1956 by J. R. Geiselmann.[9] The evidence adduced points to the rejection of Cardinal del Monte's formula according to which Revelation was contained partly in Scripture and partly in Tradition. This was rejected in favor of the simple conjunction "and" — the written books and the unwritten traditions. The "and" is left undetermined and open to the free discussion of Theologians as to whether it should be interpreted exclusively in the sense of Tradition as a distinct source — or merely positively, that is, active Tradition as a complement for the interpretation of Scripture. It would then be the interpretation of Scripture by the Church — *auctoritas intellegentiae ecclesiasticae* in the words of St. Vincent of Lerins.[10] At the Council of Trent, the Dominican Bishop of Chioggia, Nacchianti[11] apparently caused some surprise, not to say scandal[12] when he stated that all that is necessary for salvation is contained in the Holy Books. The General of the Servites, Bonucci, however was in agreement with him.[13] Daniélou expresses his preference for this view and states that this conception is certainly the more ancient and undoubtedly does more justice both to Scripture and Tradition.[14]

By way of an *a posteriori* argument or induction, Daniélou endeavours to show that the examples alleged to prove a non-Scriptural content for Tradition, either by Catholics or the Orthodox, are reducible to merely ec-

---

[7] *Ibid.* col. 293.

[8] DB 783.

[9] J. R. GEISELMANN, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Uberwindung in der Katholischen Theologie*, in *Una Sancta*, September 1956, pp. 131-150. (Kyrios-Verlag, Meitingen b. Augsburg).

[10] Cf. DANIÉLOU, *art. cit.*, col. 293.

[11] GEISELMANN, *art. cit.* p. 136.

[12] Cfr. A. MICHEL, art. "Tradition", *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, 1 (Paris 1946) col. 1315.

[13] DANIÉLOU, *art. cit.* col 293.

[14] ST. ROBERT BELLARMINE, *Opera Omnia* (Paris 1870) Tome I.

clesiastical traditions or merely render explicit and certain what was implicit and indefinite in Scripture alone.[15]

Since this position at least in one respect, seems to approximate to the Protestant position of *Scriptura sola* as including "*traditio inhaesiva*"[16] it seems important to Father Daniélou as a springboard toward amicable discussion from an Oecumenical standpoint. He says: "The Protestant movement which is restoring to Tradition its importance remains assuredly still incomplete, but it opens a breach in an erroneous interpretation of "*Scriptura sola*" which rendered the dialogue impossible. A more correct understanding by Catholics of the relation between Scripture and Tradition, which nowise minimises the first, while asserting that it cannot be separated from the second, suppresses the principal Protestant objection to the Catholic principle of Tradition. Lastly, the part taken by the Orthodox Churches in this debate is at once a positive contribution in the profound sense of Tradition which they have inherited from the ancient Church and it obliges them at the same time to further delimit the way in which they too conceive the authority of Tradition in its relation to Scripture".[17]

The question is not new. Bellarmine, in his Controversies,[18] Adrian and Peter Wallenburg [19], Cardinal Newman [20] are usually cited in favor of the view proposed by Daniélou, at least to the effect that all the dogmas necessary to the faithful are contained in Scripture. Paul Henry in the third edition of *Initiation Biblique,* seems rather favorable to the view, stating that it seems a legitimate one to many theologians.[21] Michel treats the problem in his article on Tradition in the *Dictionnaire de Théologie Catholique* and while seemingly not favorable to it himself, states that the history of Theology shows that there can be here a meaning which merits toleration if not acceptance.[22] Van Noort [24] treats the question more complete-

---

[15] DANIÉLOU, *art. cit., col.* 293-294.

[16] Cf. W. BURGHARDT, S. J., *The Catholic Concept of Tradition,* in: *CTSA* Proceedings 1951, p. 46, footnote 10.

[17] *Art. cit.,* col. 294.

[18] *Op. cit.* De verbo Dei, L. IV, c. II, obj. 1 and 14.

[19] ADRIANUS et PETRUS À WALENBURCH, *De controversiis Tractatus generales,* Tract. Tertius, Sectio XVI; in: MIGNE, J. P., *Theologiæ Cursus Completus,* Tome I, col. 851-2.

[20] JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine,* (Longmans, Green & Co., London 1927) (ed. of 1878), p. 342.

[21] PAUL HENRY, *La Bible et la Théologie,* in: *Initiation Biblique* (Paris 1954) pp. 973-975.

[22] *Art. cit.,* col. 1315.

[23] A.-M. DUBARLE, O.P., *Introduction à l'Ecriture Sainte,* in: *Initiation Théologique* (Paris 1955) pp. 80-82.

[24] G. VAN NOORT, *Tractatus de Fontibus Revelationis* (Bussum 1920) p. 102-105.

ly than most manuals and seems frankly opposed to Daniélou's view. Bainvel likewise seems unfavourable, instancing such examples as the Baptism of infants, validity of Baptism by heretics, the perpetual virginity of the Blessed Virgin and the dogma of seven Sacraments, neither more nor less. He mentions also the discourses of the risen Christ, so summarily referred to in Scripture.[25]

Franzelin too, in Thesis XX of his *Tractatus de Divina Traditione*, gives a full treatment of the question, insisting on the role of Tradition in this respect even in the Old Testament, and stating that the Fathers in the New Testament, whether individually or in the councils, admit, in regard to certain chapters of Christian teaching, that they cannot be demonstrated from Scripture and none the less pertain to the deposit of Faith on the basis of Tradition alone.[26].

Vacant likewise, in his studies on the Vatican Council, says that one could, without meriting any censure, sustain the view that Trent merely declares that Revelation is contained either in Holy Scripture or in the traditional teaching of the Church, without pronouncing on the question as to whether Tradition contains more truths than Sacred Scripture. However he seems disinclined to think that this attitude was the mind of the Fathers of Trent.[27] Father Gérard Yelle, S.S., writing after Daniélou's article appeared, also seems inclined to question whether Danielou's view is well founded.[28]

The Difficulties in This Interpretation

First and foremost there occurs the objection concerning the canon of Sacred Scripture itself — the revealed fact that these certain books were written under divine inspiration and are therefore placed among the canonical Scriptures. Is not this a revealed fact that is not contained in Scripture itself? Does the knowledge that these books are inspired proceed merely from the assistance of the Holy Ghost in interpreting Revelation, or is it not rather a revealed fact in its own right? This objection was mentioned by the Bishop of Chioggia at Trent.[29] It was likewise the one non-Scriptural ele-

---

25 J. V. BAINVEL, *De Magisterio vivo et Traditione* (Paris 1905) p. 37.

26 J. B. FRANZELIN, S.J., *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, ed. quarta, (Rome, 1896) p. 231 ssq.

27 JEAN VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican d'après les actes du Concile* (2 vols; Paris and Lyons, 1895) I, 376.

28 G. YELLE, S.S., *Tradition vivante*, in *"Nos Cours", Revue de l'Institut Pie-XI*, vol. 18, n. 27, p. 1-4; n. 28, p. 1-3.

29 Cf. MICHEL, *art. cit.*, col. 1315.

ment of Revelation admitted by the Protestant theologian Brentz at the time of the Reformation.[30]

A second objection concerns a whole category of revealed doctrine, namely, the Sacraments. This applies especially to the five usually rejected by the Protestants as non-Scriptural. It concerns their institution by Christ, matter and form, effects, etc. This objection touches especially the sacramental characters, their indelibility and spiritual nature, all of which are defined dogmas but rather difficult — to say the least — to establish from Scripture alone.

A third category of difficulties would include many of the dogmas of Mariology. An example would be the perpetual virginity of the Blessed Virgin Mary. The Mariological principle that Mary is the New Eve most intimately associated with Christ in the struggle of the Redemption, subject to Her Son and through Him fully sharing His triumph, would be difficult to establish from Scripture alone.

Conclusion

The more one thinks of the complete corpus of Catholic doctrine, the more does the restriction of the content of Tradition as a source to coextension with that of Scripture, appear to be a mirage. Like a mirage it is attractive and provocative, but the closer we approach, the more does it dissolve into unreality. Of course much turns on the import of the phrase 'nowise in Scripture". One might take refuge in the view that any kind of reference in Scripture would suffice to include the truth in the ambit of Scripture. But this is merely a feeble evasion of the contention of the generality of Catholic theologians that the actual content of the deposit of Revelation would be singularly depleted if the doctrinal content of Scripture be not completed by that of Tradition. It would do violence to the idea of doctrinal development from the implicit to the explicit.

To be implicit in the deposit of Revelation, a doctrine must be in some way included in, not merely related to what is explicit.

It is certainly praiseworthy to remove any unwarranted obstacles to the path of reunion but it seems questionable to say the least, whether any approximation to the "scriptura sola" is a step in the right direction.

Gerard OWENS, C.SS.R.,
Assumption University,
Windsor, Ontario.

---

[30] Cf. BELLARMINE, *op. cit.* p. 203.

La valeur du consentement universel de l'Eglise

Le problème du consentement universel de l'Eglise est à la fois très ancien et tout récent. Si l'on considère l'Histoire de l'Eglise, on pourra s'apercevoir que, déjà dans les premiers siècles, on faisait appel à ce critère pour prouver l'orthodoxie d'une doctrine : c'est ainsi que les Pères de l'Eglise ont réussi à confondre et à réduire au silence les partisans d'un deuxième baptême . . .[1] — Bien avant que les théologiens aient pu argumenter en se basant sur l'instrumentalité du ministre dans les sacrements, on admettait la validité d'un baptême administré par des hérétiques; à défaut d'explication théologique, on invoquait déjà le consentement universel de l'Eglise.

Mais, même si le problème a été "vécu" depuis plusieurs siècles, cela ne signifie pas qu'il ait été étudié, défini et précisé depuis aussi longtemps; ce point de doctrine a partagé le sort de la plupart des grandes vérités: on en a vécu pendant des années avant d'en prendre conscience. De fait, comme nous le montrerons, ce n'est que dans les dernières décennies qu'on s'est attaché à étudier un peu plus profondément cette question que les grands théologiens avaient traitée en quelques paragraphes.

Aujourd'hui, au lendemain de la définition solennelle du dogme de l'Assomption glorieuse de la Très Sainte Vierge, il nous semble que le problème devient encore plus urgent. Tous savent que cette définition récente proposée à la foi de l'Eglise a été appuyée principalement sur le consentement universel de l'Eglise, sur le fait de l'avis unanime de tous les chrétiens.

Mais beaucoup de chrétiens et de non-chrétiens ont peur d'un tel argument: ils se demandent si on ne risque pas de tomber dans l'erreur

---

[1] Cf. DE GRANDMAISON, *Le Dogme chrétien — sa nature — ses formules — son développement*, 3è éd., Paris 1928. — pp. 233-237.

et dans l'hérésie en se fondant sur le sens commun des gens. Ils font remarquer que cet appel à l'avis de la communauté chrétienne ressemble passablement aux prétentions du luthéranisme, qui voulait que le peuple soit juge de son évêque en matière de doctrine.[2] Ils estiment que le recours à l'argument du consentement universel constitue une capitulation devant les attaques du démocratisme de l'esprit gallican. Ils se scandalisent de voir l'Eglise "canoniser" la valeur du sentiment religieux qu'elle avait violemment condamnée au début du siècle, lors de la crise moderniste. Ils trouvent que l'explication de l'argument de "consensus" mise sur un illuminisme louche qu'ils hésitent à accepter.

Enfin, comme nous le verrons plus loin, beaucoup s'insurgent contre le principe même d'une preuve par "consensus": ils expliquent qu'une telle preuve est tributaire d'un certain relativisme théologique ou philosophique. Ils repoussent énergiquement un argument s'appuyant sur le critère quantité. "La vérité ou la fausseté d'une doctrine, disent-ils, n'a absolument rien à faire avec le nombre de bouches qui l'affirment ou la nient."

Voilà suffisamment de raisons pour justifier l'étude d'un point si délicat et si facilement mal interprété. Nous n'avons pas craint de proposer les objections d'une façon assez crue, car nous avons la conviction que ces objections s'évanouiront d'elles-mêmes devant l'explication catholique de la valeur du "consensus".

Notre étude devra présupposer chez le lecteur une connaissance profonde des diverses modalités du surnaturel ainsi que des formes multiples de l'activité illuminatrice du Saint-Esprit aussi bien au plan individuel qu'au plan collectif. Cette connaissance montrera que l'argument du consentement universel est loin d'être un élément étranger ou suspect en Théologie; il est une conséquence normale de la structure même de l'Eglise.

Nous diviserons notre étude en quatre parties. En premier lieu, nous tâcherons d'apprécier l'utilité relative du consentement universel; puis nous poserons la question critique de l'objectivité d'une preuve appuyée sur le consentement. En troisième lieu, nous marquerons les limites d'une telle preuve; enfin, nous dirons dans quel sens on peut parler de l'infaillibilité d'une preuve de "consensus".

---

2 Cf. DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès du dogme marial*, Rome 1954. — p. 353. — L'auteur cite une phrase de Luther exposant les prétentions de la Réforme.

I — L'utilité relative du consentement universel

Nous nous demanderons d'abord si le consentement des fidèles signifie quelque chose au point de vue dogmatique. Est-ce que ce fait de l'accord de pensée de tout le peuple chrétien sur une vérité donnée peut concourir par exemple à faire reconnaître un développement dogmatique?

Pour éviter tout malentendu, nous délimiterons le domaine particulier où le "consensus" pourra s'avérer utile; nous montrerons ensuite que l'utilisation du "consensus" est enseignée dans la doctrine de l'Eglise et surtout qu'elle a été vécue par l'Eglise. Après cela, nous serons en mesure d'apprécier de façon plus immédiate la preuve du "consensus" en elle-même; quel est son objet précis, où trouve-t-elle sa justification?

a. *Son domaine*

Il est évident que le consentement unanime des fidèles pourra se vérifier aussi bien sur une doctrine déjà définie par l'Eglise que sur un point non encore sanctionné par le Magistère. Dans l'étude que nous entreprenons, nous laissons délibérément de côté le premier cas: il nous semble qu'il comporte un intérêt moindre.

Nous nous attacherons à montrer que "la profession unanime du corps des fidèles représente le témoignage certain et sûr du Saint-Esprit" et que, "comme telle, elle précède logiquement la définition et peut même donner une certaine orientation au Magistère".[3] Nous tâcherons de voir si "le sens de la foi. . . lorsqu'il est devenu. . . le fait de toute l'Eglise croyante, constitue avant toute fixation autoritative de l'Ecclesia docens, un facteur indiscutable d'évolution dogmatique homogène".[4]

On précise parfois [5] que, dans le concret, le domaine particulier pour lequel on utilise le "consensus" se voit généralement réduit aux problèmes plus spéciaux. On recourrait au "consentement universel" dans les seuls cas où il devient impossible de trouver un argument certain soit dans l'Ecriture, soit dans les Pères, soit enfin chez les théologiens. — Nous ne tiendrons pas compte de cette restriction qui est beaucoup plus de fait que de droit.

b. *La justification du Magistère sur l'utilité du "consensus"*

Il ne faut pas nous attendre à trouver des textes officiels où l'Eglise nous dirait d'une façon précise que l'argument du "consensus" a tel emploi

---

[3] BALIC, *Il senso cristiano e il progresso del dogma*, dans *Gregorianum*, XXXIII (1952) 133.

[4] DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 341.

[5] Cf. BALIC, *art. cit.*, 130.

bien déterminé. Les phrases que nous citerons d'abord indiquent tout au plus que le Magistère, par fidélité à la Tradition et au dépôt révélé, garde un grand respect pour le consentement unanime des fidèles . . .

Le Concile de Trente, à sa cinquième session, introduisit ses déclarations et ses canons sur le péché originel en s'appuyant sur le "consensus".[6] A la session suivante, il établit de la même manière sa doctrine de la justification.[7]

Au Concile du Vatican, l'allusion à l'utilité du "consensus" est plus claire. Les Pères du Concile affirment que la doctrine de l'institution, de la perpétuité et de la nature du primat apostolique doit être crue "selon la foi antique et constante de l'Eglise universelle".[8] Un peu plus loin, on considérera le "consensus" comme une preuve conjointe de l'infaillibilité pontificale.[9]

Nous ne prétendons pas que ces textes suffisent à nous rassurer sur la pensée du Magistère; en fait, ils constituent d'assez pauvres indications pour notre problème précis. Cependant, ils ouvrent la voie et ils seront confirmés lors de la définition de l'Assomption.

c. *L'utilisation du "consensus" en* 1950

Avant la définition dogmatique de l'Assomption de la Très Sainte Vierge, pendant la période des recherches et des études théologiques, on pressentait déjà la valeur qu'aurait l'argument du "consensus" comme base de la définition. Le Père Filograssi, l'un des défenseurs de la définibilité, écrivait : "Le critère ou la norme qui nous permet de discerner si une vérité est révélée et appartient aux traditions apostoliques est qualifié comme suit *sens de l'Eglise, consentement de l'Eglise,* . . . Le critère définitif pour reconnaître les traditions c'est la foi et la prédication universelle de l'Eglise."[10]

Un congrès tenu en août 1949 expose d'une façon encore plus claire le résultat de ces études théologiques sur l'Assomption: "Puisqu'il est évident que nous ne pouvons arriver par voie de conclusion théologique

---

[6] "Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus. . . secuta ipsius Ecclesiæ judicium et consensum, hæc de peccato originali statuit, fatetur et declarat". — Dz. 787.

[7] "Sacrosancta œcumenica et generalis Tridentina Synodus. . . exponere intendit sanam doctrinam. . . quam. . . catholica Ecclesia perpetuo retinuit". — Dz. 792a.

[8] Concile du Vatican, session IV. — Dz. 1821.

[9] "Supremam quoque magisterii potestatem contineri, hæc sancta Sedes semper tenuit, perpetuus sensus Ecclesiæ usus comprobat". Concile du Vatican, session IV. — Dz. 1832.

[10] FILOGRASSI, *Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXX (1949) 446-448.

à une connaissance suffisante des privilèges de la Bienheureuse Vierge Marie, *il ne reste que la voie du consentement universel de l'Eglise enseignante et croyante* . . . L'autorité de l'Eglise catholique est un lieu théologique apodictique . . . l'Eglise enseignante et croyante est la dernière ressource et la dernière règle qui nous permette d'affirmer ce qu'est la tradition apostolique".[11]

D'ailleurs, ce pressentiment était fondé sur un geste de Pie XII qui, en 1946, avait demandé à tous les évêques ce qu'ils pensaient d'une définition de l'Assomption: "Nous vous demandons instamment de bien vouloir nous faire connaître la dévotion dont le clergé et le peuple confié à vos soins entourent le mystère de l'Assomption de la Très Sainte Vierge."[12]

Quand arriva la définition, presque tous les commentateurs de la Bulle notèrent que le "consensus" était l'argument définitif du Saint Père. "La constitution "Munificentissimus Deus" est un triomphe du sens chrétien; sens des pasteurs et sens des simples fidèles. Le seul argument décisif sur lequel s'est basé le Pontife régnant est le sens commun, le commun désir de l'Eglise enseignante et de l'Eglise enseignée".[13] — "Le principal argument en faveur du nouveau dogme c'est le fait du consentement unanime . . . Le raisonnement de la Bulle se réduit à ceci: toute l'Eglise d'aujourd'hui croit que l'Assomption est une vérité définissable et juge qu'elle appartient au dépôt de la révélation."[14]

Le texte de la *Bulle* est tellement clair qu'on ne peut pas ne pas y voir une insistance du Saint-Père sur la preuve par le consentement universel: "Puisque l'Eglise universelle . . . a manifesté de multiples façons sa foi au cours des siècles, et puisque les évêques du monde entier d'un sentiment presque unanime, demandent que soit définie . . .la vérité de l'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie . . . nous pensons que le moment est maintenant arrivé . . ."[15]

---

11 HOLZER, *Summarium relationis "De Assumptione B.M.V. quatenus in deposito fidei continetur"*, dans *Antonianum*, XXV (1950) 329.

12 "Enixe vos rogamus, ut Nobis significare velitis qua devotione, pro sua quisque fide et pietate, clerus populusque moderamini vestro commissus Beatissimæ Virginis Mariæ Assumptionem prosequatur". — Le texte est paru dans *A A S*, 42 (1950) 783.

13 BALIC, *art. cit.*, 131.

14 CROSIGNANI, *La definizione dogmatica del l'Assunzione della B. Vergine in cielo*, dans *Divus Thomas* (Pl), 28 (1951) 126. — Voir aussi GARCIA-RODRIGUEZ, *La razon teologica en la Bula "Munificentissimus"*, dans *Ephemerides mariologicæ*, I (1951) 57.

15 PIE XII, *Const. apost. "Munificentissimus Deus"*, dans *AAS*, 42 (1950) 769.

d. *Objet précis de la preuve par le consentement universel*:

Mais, si la Constitution est très explicite sur le fait de l'utilisation du "consensus" comme preuve de l'Assomption, elle ne nous renseigne pas beaucoup sur le mode particulier et l'objet précis de ce genre d'argument.[16] Il y a donc place ici pour la spéculation théologique.

Nous devons remarquer tout d'abord que le dogme ne se développe pas à la manière d'un système philosophique et que la Révélation est close depuis la mort du dernier des Apôtres. En conséquence, un développement dogmatique doit constituer une plus grande pénétration de la Révélation et comporter la constatation du fait de la Révélation.

Or, comme il s'agit d'un fait de l'histoire, le seul mode de constatation possible est le témoignage,[17] témoignage écrit, oral ou "vécu". Le "consensus" est précisément un témoignage vécu.

L'objet précis sur lequel porte l'argument du consentement universel est donc directement la prédication de l'Eglise: si l'ensemble des fidèles professent leur foi en un même point dogmatique, c'est que la prédication de l'Eglise a été orientée dans ce sens; mais cette prédication de l'Eglise n'a pu être ainsi orientée qu'en se basant sur une tradition divino-apostolique.[18]

Le consentement universel prouve donc indirectement l'inclusion d'une vérité dans le dépôt de la Révélation: "Quand il est démontré qu'une vérité est crue comme de foi par l'Eglise universelle, il est évident que cette vérité se trouve contenue dans le dépôt de la Révélation. Le Saint-Esprit qui vivifie l'Eglise ne peut permettre l'erreur."[19]

Le consentement est un signe qui, loin de remplacer la Révélation, l'atteste et la manifeste; il constitue une suppléance divine et providentielle à l'infirmité de notre logique humaine qui ne peut à elle seule, pénétrer jusqu'au fond du dépôt révélé.[20] Le consentement universel permet de découvrir le contenu virtuel mais réel de la Révélation.

---

[16] Cf. GARCIA-RODRIGUEZ, *art. cit.*, 57.

[17] Cf. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, Rome 1951. — p. 189. — Voir également BALIC, *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariæ in cœlum*, dans *Antonianum*, XXI (1946) 23; SCHRADER, *De theologico testium fonte deque edito fidei testimonio seu traditionis commentarius*, Paris, 1878, p. 323.

[18] Cf. A. MICHEL, *Tradition*, art. du DTC, col. 1347 (Thèse V).

[19] GARCIA-RODRIGUEZ, *art. cit.*, 57.

[20] Cf. DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 358. 102.

e. *Justification théologique de l'utilité du "consensus"*:

Le recours au "consensus" comme moyen de vérification de la Tradition divino-apostolique est justifié par la valeur de la méthode régressive en Théologie. Cette méthode elle-même s'appuie sur l'assistance de l'Esprit promise à l'Eglise jusqu'à la fin des temps.

Expliquons un peu cette affirmation globale par une incursion dans le domaine du développement dogmatique. — Nous savons que le fondement même du développement dogmatique se trouve à la fois en Dieu et en l'homme. L'intelligence humaine est en soi trop faible et trop limitée pour comprendre avec profit, d'un seul coup, toute la révélation du Mystère divin; Dieu condescend à Se plier à cette infirmité et à ne Se dévoiler que graduellement à l'homme.[21] Dieu permet que notre intelligence ne L'atteigne que par la triple médiation des concepts, des images et des formules dogmatiques.[22]

Cette utilisation par Dieu de mots humains pour nous faire entrevoir des réalités qui dépassent infiniment tout ce que nous avons coutume de cacher sous ces mots est à la source du progrès dogmatique; mais cette source nous indique aussi quelle sera la loi d'un progrès dogmatique authentique.

Le véritable progrès dogmatique doit être homogène; il doit comporter un lien logique avec le dépôt révélé; il doit être une simple explication d'une vraie révélation divine. L'Eglise ne pourra proposer aux fidèles que des explications authentiques de vérités que Dieu a révélées; elle ne pourra définir que "les implications que Dieu a voulu mettre de fait".[23].

Mais comment vérifier d'une façon certaine la présence d'une vérité dans le dépôt révélé? Notre logique humaine est-elle l'instrument indiqué pour juger de la cohérence des plans divins? Quels moyens sûrs avons-nous pour apprendre les règles de la logique divine?

Deux méthodes se présentent à nous. Tout d'abord, la méthode progressive ou historique qui recherche dans les documents approuvés par l'Eglise les traces de la doctrine que l'on étudie et qui scrute ensuite les pages de la Sainte Ecriture se rapprochant le plus du point en litige.

---

21 Cf. SCHEEBEN, *La Dogmatique*, T. I, p. 51.

22 Cf. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, pp. 157-184.

23 DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 26.

C'est là une méthode très légitime [24] et très souvent utilisée par l'Eglise; il ne faudrait pas croire cependant que ce soit la seule valable.

Une autre méthode se présente également: elle a été moins utilisée jusqu'ici, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit incertaine. *"La méthode régressive, en partant du consentement actuel de l'Eglise infaillible, exclut de façon infaillible tous les doutes que l'examen des documents ne pourrait exclure à lui seul."*[25] Cette méthode affirme donc l'existence d'une vérité dans le dépôt, non pas à l'aide de textes d'Ecriture commentés par les Pères, mais en se basant sur la foi actuelle de toute l'Eglise. Cette méthode croit pouvoir déduire le fait de la contenance implicite d'une vérité dans la révélation, à partir de la croyance universelle qu'on en a.

Ne cachons pas que des théologiens sérieux [26] expriment ouvertement leur inquiétude en entendant l'exposé de cette méthode qu'ils disent vouée au danger du nominalisme, du positivisme fidéiste ou de l'illuminisme. — Les dangers soulignés sont réels, mais on peut y obvier lorsque l'on emploie bien la méthode, comme nous le verrons plus loin.

La méthode régressive ne prétend pas se passer des sources de la Révélation que constituent l'Ecriture et la Tradition chrétienne; elle puise à ces sources, mais, d'une façon indirecte, par l'intermédiaire de la Tradition actuelle. Au lieu de constater directement l'affirmation d'une vérité dans l'Ecriture, elle le fait indirectement, par une déduction. Ce procédé est rendu légitime par l'assistance de l'Esprit veillant à ce que toute l'Eglise ne tombe dans l'erreur.[27]

f. *Conclusion*:

Disons, pour conclure, que toutes les hésitations et les craintes des partisans de la non-définibilité de l'Assomption se seraient évanouies à la lumière d'une doctrine solide sur le "consensus". Car, en définitive, leur argument était toujours le même: "Du point de vue des témoignages scripturaires et patristiques, le problème est difficile et plein d'embûches . . . la vérité ne peut être démontrée historiquement comme remontant soit à l'Ecriture sainte soit aux traditions des Apôtres." [28]

---

[24] Cf. SIMONIN, *Note sur l'argument de Tradition et la Théologie*, dans *Angelicum*, XV (1938) 411.

[25] CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, pp. 221-222. — Deux articles du Père Filograssi exposent cette méthode. *Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXX (1949) 465-468 surtout; *Theologia catholica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXXI (1950) 337-339.

[26] Voir COPPENS, *La définibilité de l'Assomption*, dans ETL, XXIII (1947) 5-35.

[27] Cf. FILOGRASSI, *Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXX (1949) 467.

[28] COPPENS, *art. cit.*, 6. 8.

Et alors ils concluaient que l'Assomption n'était pas contenue dans le dépôt et que sa définition n'était aucunement souhaitable,[29] ignorant l'utilité du "consensus" et le caractère scientifique de la méthode régressive.

II — L'objectivité de la preuve par le consentement universel

Posons maintenant la question centrale: Peut-on affirmer oui ou non que "le consentement universel de l'Eglise, concernant un point de l'économie chrétienne inaccessible à la raison, est, en soi, un critère suffisant de l'appartenance de cette vérité à la révélation"?[30]

Signalons d'abord les principales objections que l'on croit pouvoir soulever pour mettre en doute l'objectivité de notre argument. Le premier groupe tend à dénier la valeur du "consensus" en se basant sur les conclusions de la psychologie collective. — On opposera à notre thèse les affirmations de spécialistes dans le domaine de la psychologie des masses: "Même si tout Athénien était un Socrate, l'assemblée des gens d'Athènes n'en demeurerait pas moins une populace".[31] "Le jugement d'un jury est inférieur au jugement du moins intelligent des jurés."[32] — On affirmera même que la possession tranquille d'une vérité par "consensus" vérifie une autre grande loi de psychologie des foules, selon laquelle on prend pour acquis qu'une foule considérable n'agit jamais mal.[33] Et on ajoutera: que vaut alors le consentement universel de l'Eglise?

La deuxième objection table sur le fait historiquement indéniable d'erreurs qui se sont répandues, universalisées et transmises parallèlement à la révélation.[34] Ces faits historiques autorisent donc à penser que l'on peut consentir aussi facilement à un préjugé commun qu'à une vérité!

Une troisième objection pénètre un peu plus avant et prétend découvrir le vice de fond qui mine l'argument du consentement universel. Il y aurait, à la base, une identification non avouée du commun et du normal; on considérerait comme norme ce qui est habituel et l'on en

---

[29] Cf. *ibid.*, 11.

[30] DRUWÉ, *Vers la définition dogmatique de l'Assomption — A propos d'une publication récente*, dans *Rech. de Science Religieuse*, XXXIII (1946) 475.

[31] ALLPORT, *The Historical Background of Modern Social Psychology*, dans *Handbook of Social Psychology*, Cambridge 1954, V. I, p. 29.

[32] Mc Dougall, d'après ROGER BROWN, *Mass Phenomena*, dans *Handbook of Social Psychology*, V II, p. 842.

[33] "There is a tendency to believe that (a large mob) cannot be wrong". *Ibid.*, p. 845.

[34] Cf. HUGUENY, *La Tradition*, dans RSPT, 6 (1912) 726.

viendrait à faire triompher "un critère quantitatif actuel aux dépens du recours qualitatif à la révélation".[35]

Ces objections résument assez bien les accusations que l'on formule couramment contre l'objectivité de la preuve par le consentement unanime. Comme elles portent sur le fait, sur la cause et sur le critère d'objectivité, nous exposerons notre étude selon ces trois chefs de division.

a. *Le fait et la base de l'objectivité*:

Le fait de la valeur objective du "consensus" est affirmé d'une façon très claire et très nuancée par le Cardinal Franzelin:

> La conscience et la profession de la foi dans l'ensemble unanime des fidèles est toujours préservée de l'erreur par l'Esprit de vérité et par l'intermédiaire du magistère officiel de la succession apostolique. Donc, même si chacun des fidèles, même si des groupes entiers, n'ont pas le pouvoir officiel d'enseigner mais le devoir d'apprendre, il reste que le consentement de tout le peuple chrétien dans un dogme de foi chrétienne doit être jugé d'après les critères de la tradition divine[36].

Mais nous ne devons pas nous arrêter à une simple affirmation: il nous faut vérifier personnellement les faits.

Le premier fondement d'objectivité se trouve à la base même du "consensus", dans le sens de la foi individuel. Ce sens de la foi est une habileté spéciale de tout l'organisme surnaturel dans sa fonction de connaissance; c'est une connaturalité au divin, fruit des dons du Saint-Esprit. Dès lors, si l'organisme surnaturel fournit un moyen de perception adéquat des réalités surnaturelles, il n'y a aucune raison pour dénier l'objectivité du sens chrétien. Et, une fois affirmée la valeur du sens chrétien, on possède un appui solide pour le consentement universel.[37]

Notons cependant que nous n'invoquons pas le sens chrétion comme s'il était une source ou un critère de la révélation; c'est un simple moyen de perception des vérités contenues objectivement dans le dépôt révélé.

---

[35] C'est cette objection que semblerait formuler le théologien protestant M. Meuleman, d'après G. THILS, *L'Evolution du dogme dans la théologie catholique*, dans ETL, 28 (1952) 682.

[36] FRANZELIN, *De Divina Traditione*, Rome 1870.—p. 94.—Voir aussi PERRONE, *Praelectiones dogmaticae*, V. 2, p. 657; VÄDEBONCOEUR, *Comment reconnaître une doctrine révélée*, dans *Vers le Dogme de l'Assomption. Journées d'études mariales de Montréal* (1948), p. 86.

[37] Voir à ce sujet BALIC, *art. cit.*, 109-115; MARIN-SOLÀ, *L'Evolution homogène du Dogme catholique*, Fribourg 1924.—V. 1, p. 378.

Le deuxième fondement d'objectivité du "consensus", c'est le lien qui l'unit avec la Tradition, source de la Révélation: *"Le consentement légitime dans une doctrine de foi, qu'il existe en n'importe quel temps, constitue un témoignage authentique de la Tradition divine."* [38] Ce lien est la source de son objectivité et la raison explicative de son caractère scientifique : *"Même le seul recours à ce consentement et au magistère infaillible est une voie tout à fait scientifique."* [39]

C'est ici qu'est cachée la grande cause de scandale de plusieurs théologiens. On voudrait que le consentement universel puisse toujours se réclamer d'une tradition apostolique explicite et que le lien qui unit tradition et consentement soit toujours apparent. Et pourtant, *"il ne répugne pas qu'une vérité apparaisse certainement comme révélée, sans que l'on voie de façon certaine où elle a été révélée"*.[40] Rappelons que le but précis de l'argument de "consensus", c'est précisément de nous indiquer, par un chemin indirect, la contenance d'une vérité dans le dépôt de la Tradition.

D'ailleurs, quand on y regarde de près, on s'aperçoit que "la révélation, formelle ou virtuelle, constitue l'attribut visé par toutes les questions théologiques et la modalité inhérente à toutes les solutions qu'on leur fera".[41] En conséquence, tous les lieux théologiques (et le "consensus" ou l'"auctoritas Ecclesiae" en est un) partagent ce même but: nous faire découvrir, d'une façon plus ou moins probable, ce que Dieu a dit. Et si l'on exige que le "consensus" nous étale des traditions apostoliques explicites pour mériter l'acquiescement, on nie pratiquement sa valeur comme lieu théologique, puisque on le fait absorber dans l'Ecriture ou la Tradition, qui sont des lieux "déclarants".

b. *La cause de l'objectivité*:

Ce double fondement de l'objectivité n'arrive pas cependant à apaiser toutes les craintes. Car, malgré la réalité objective du sens de la foi, on ne peut nier l'influence de facteurs humains et moins sûrs dans l'élaboration du consentement universel. Et alors, la causalité de ces éléments pourrait compromettre la valeur du "consensus".

Affirmons, de façon globale, que "le consentement des fidèles sur un point de doctrine comme dogme révélé par Dieu est un argument de

---

[38] CARTECHINI, *op. cit.*, p. 197.—Il s'agit ici de la Tradition objective.

[39] *Ibid.*, p. 199.

[40] *Ibid.*, p. 198.—Cette phrase nous surprend un peu parce qu'elle heurte une vieille habitude que nous avons de toujours penser le progrès dogmatique en termes de méthode positive et historique.

[41] GARDEIL, *La notion du lieu théologique*, dans RSPT, 2 (1908), 59.

la révélation et de la Tradition divine, par le fait que l'Esprit de vérité conserve tout l'ensemble des fidèles de toute erreur dans la foi".[42] — Nous ne nions pas pour autant l'influence de facteurs humains, mais nous soutenons qu'ils sont eux-mêmes utilisés par la causalité supérieure de l'Esprit-Saint.

Cette causalité de l'Esprit agit d'abord au plan individuel en éduisant de l'homme tout l'organisme surnaturel dominé par le sens de la foi: par les dons surnaturels, "l'action du Saint-Esprit entre pleinement et totalement dans le centre de toute l'Eglise, non seulement chez ceux qui détiennent la charge pastorale, mais chez tous les membres de l'Eglise, sans exception".[43]

C'est encore l'Esprit-Saint qui est le principal responsable de l'universalisation du sens chrétien: 'La vie de la foi est, en tous, l'oeuvre du même Esprit, tous sont inclinés de la même manière vers des objets identiques: le Saint-Esprit rend non seulement compte de cette conformité dans la foi . . . mais aussi de cette continuité dans le temps." [44]

Le même Esprit verra encore à préserver de l'erreur l'ensemble de l'Eglise; Il pourra permettre que des chrétiens se trompent, mais Il n'acceptera pas que toute l'Eglise tombe dans l'erreur au sujet de la foi :

> Si la doctrine chrétienne est nécessairement l'expression entière du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles, celle-ci ne peut oublier ou laisser échapper aucune doctrine: car alors, l'Esprit qui est actif en elle serait supposé inactif. Elle peut encore moins prononcer le contraire de la vraie doctrine: car alors, le Saint-Esprit serait considéré comme se contredisant lui-même [45].

Il est donc inadmissible que l'Eglise entière puisse se tromper, car ce serait nier le fait de son institution divine et l'assistance certaine de l'Esprit.[46]

---

[42] FRANZELIN, *op. cit.*, pp. 100-101.

[43] KOSTER, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, Heidelberg 1950.—pp. 67-68.

[44] CONGAR, *Esquisses du Mystère de l'Eglise.* (Coll. Unam Sanctam), p. 131-132; voir également DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 340; PINARD, *Dogme*, art. du DAFC, T. I, col. 1168-69.

[45] MOEHLER, *L'Unité dans l'Eglise* (Coll. Unam Sanctam), p. 31; voir également CHAILLET, *Hommage à J. A. Moehler. . .*, dans RSPT, 27 (1938) 166.

[46] Tel est le sens d'une déclaration de l'épiscopat d'Autriche en 1917: "Talis consensio in ipso sinu Ecclesiae invalescens et praevalens, si esset erronea conciliari non posset cum praesentia et assistentia Sp. Sancti Ecclesiam regentis et in omnem veritatem inducentis et tutentis eam adversus omnes errorum tenebras". BALIC, *De Assumptione B. V. Mariae quatenus in deposito fidei continetur*, dans *Antonianum*, XXIV (1949), 170.

L'activité multiple de l'Esprit dans son rôle d'"illuminateur de l'Eglise" est donc la cause définitive de la valeur de l'argument du consentement universel.[47] Dans ces perspectives et en tenant compte de l'éminence de l'action divine, on ne voit pas comment l'influence des facteurs humains permettrait de mettre en doute l'objectivité de la preuve.

c. *Le critère de l'objectivité*:

Et pourtant, cette causalité de l'Esprit ne fournit pas encore une solution parfaite au problème. Car, même si l'on admet sans discussion l'assistance divine promise par Jésus, on est encore en droit de craindre les contrefaçons possibles de l'Esprit. Des intrigants ou des illuminés pourront se présenter au nom de Dieu, et il sera difficile de les démasquer . . . Notre foi en une illumination spirituelle pourrait nous induire à accepter un illuminisme très peu orthodoxe . . .

Il ne faut pas nier les difficultés de discernement très réelles qui se posent à nous dès que nous faisons appel à une illumination extérieure. Au plan individuel, les ébranlements physiologiques du vrai et du faux mystique pourront se ressembler énormément;[48] tandis qu'au plan social, on confondra les vraies et les fausses inspirations de dévotion.

On aura donc recours à un critère qui sera constitué non pas juge de l'Esprit, mais juge de l'authenticité des illuminations que l'on attribue à l'Esprit. Le Concile de Trente a déjà refusé à l'expérience interne ce rôle de critère décisif: le Concile "refuse toute expérience empirique de la grâce, valant pour soi, et mesurant sa valeur à l'intensité du sentir spirituel".[49] — Il faut refuser le même privilège au sens chrétien individuel, qui, pour être un précieux auxiliaire, n'est tout de même pas un critère objectif de vérité.[50] — Même l'ensemble du peuple chrétien ne peut se voir ériger en norme de vérité, comme l'ont prétendu les Protestants et les promoteurs de la "Sobornost".[51]

Nous sommes donc en face d'une conscience chrétienne qui existe très réellement, qui est formée par l'action illuminatrice et préservatrice de l'Esprit de vérité, mais qui doit être interprétée officiellement. "Quant à lire infailliblement dans la conscience chrétienne ce qui vient authenti-

---

47 Cf. GARCIA-RODRIGUEZ, *art. cit.*, 57.

48 Cf. DE GRANDMAISON, *Le Dogme chrétien* 3, p. 174.

49 MOUROUX, *L'expérience chrétienne* (Coll. Théologie 26), p. 46.

50 Cf. PERRONE, *Praelectiones theologicae*, T. 4, p. 591; ou idem, *Théologie dogmatique*, T. 6, p. 516.

51 Cf. CONGAR, *Le Peuple fidèle et la fonction prophétique de l'Eglise*, dans *Irénikon*, XXIV (1951), 445-457.

quement de la révélation du Christ et de la révélation continue de l'Esprit, ce ne sont pas les membres isolés qui peuvent y prétendre. C'est l'office propre de la Tête, c'est-à-dire de la hiérarchie unie à Pierre."[52]

Nous n'avons pas à nous étonner de constater que le Magistère soit le critère, l'instrument de discernement du "consensus". Il est, de droit, le seul interprète authentique de la Tradition,[53] et le "consensus" n'est qu'une des manifestations de cette même Tradition. De plus, "le magistère de l'Eglise est source, organe et critère de vérité révélée, au point que tous les autres lieux se réfèrent à lui et sont prouvés à partir de lui".[54]

Dans le domaine des objets naturels facilement accessibles à notre intelligence, c'est l'évidence qui est le principe suprême de la science; dans le domaine des connaissances surnaturelles, c'est le Magistère qui joue le rôle de critère, c'est lui qui est autorisé à se prononcer sur le caractère révélé d'une doctrine. On pourra prétendre trouver cette doctrine dans l'Ecriture, chez les Pères, dans les textes des Conciles ou dans le consentement des fidèles, le Magistère jugera officiellement si la prétention est fondée.[55]

Nous ne voulons pas insinuer que le Magistère constituerait, d'une façon certaine, la révélation; le Magistère n'a aucun pouvoir révélateur:[56] il se contente de juger si ce que l'on signale faire partie du dépôt révélé est bien la Parole de Dieu.

Voici comment, dans le concret, le rôle du Magistère s'exercera à l'endroit d'une opinion qui s'universalise petit à petit et tend à former un véritable consentement universel. Un contrôle s'est d'abord exercé au tout début: si une opinion pieuse a pu se développer, se propager, c'est que le Magistère l'a tolérée; sans l'accepter d'emblée, il lui permit d'exister parce qu'il ne voyait en elle aucune contradiction d'un point dogmatique et qu'il discernait même un certain lien avec du donné révélé de base.[57] — Si, au contraire, la dévotion ou la théorie théologique

---

[52] PINARD, *Dogme*, art. du DAFC, T. I. col. 1169.

[53] Cf. CAPELLE, *Théologie de l'Assomption d'après la Bulle "Munificentissimus Deus"* dans NRT, 72 (1950) 1026.

[54] BAINVEL, *De magisterio vivo et Traditione*, Paris 1905., p. 56.

[55] Il faut bien noter cependant que le Magistère ne considère pas le "consensus" comme source de la révélation au même titre que l'Ecriture; il ne voit là qu'une manifestation de la Tradition dont l'Esprit est responsable. . .

[56] LABOURDETTE et NICOLAS, *La définition de l'Assomption*, dans RT, 50 (1950) 256.

[57] Cf. DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 342-348.

avait été suspecte, le Magistère aurait publié une mise en garde ou formulé une condamnation qui aurait arrêté son universalisation, au moins à l'intérieur des frontières de l'orthodoxie.

Ce contrôle du Magistère dans la première phase de la genèse du "consensus" pare aux dangers réels de l'illuminisme, de l'arbitraire aussi bien que de la libre interprétation biblique. Le Magistère est là pour empêcher que s'universalise une conception qui ne serait pas basée sur le dépôt de la foi. "Toute l'évolution a lieu sous les yeux de l'Eglise qui de bien des façons, surveille et intervient." [58]

Puis, lorsque l'idée est accréditée, le Magistère institue une enquête sur les manifestations de ce "consensus".[59] Il étudie la genèse d'un consentement auquel il a lui-même participé; il scrute les bases objectives dont peut se réclamer la croyance universalisée; il examine le sens chrétien et voit si l'on y discerne l'action de l'Esprit. Il constitue en même temps des commissions de théologiens qui étudient scientifiquement, en tenant compte de l'analogie de la foi, la possibilité de l'élément proposé dans l'ensemble du plan divin.

Enfin, cette enquête terminée, le Magistère demeure le seul juge et interprète des éléments qu'il a trouvés.[60] Seul il juge de l'objectivité réelle d'un consentement universel des fidèles: il est surnaturellement habilité à ce rôle.

En résumé, "dans l'appréciation du sensus fidei de l'Eglise, le premier et le dernier mot est au Magistère; le premier, parce que c'est de lui que les fidèles reçoivent communication du dépôt révélé sur quoi portent leurs intuitions; le dernier, parce que c'est lui qui juge du caractère dogmatique et du caractère d'universalité de ces intuitions".[61]

d. *Réfutation des objections*

Nous conclurons ce chapitre en revoyant les objections que nous proposions au début. La première tirée des observations de la psychologie sociale, se trouve résolue amplement par l'exposé des fondements objectifs du consentement, de la causalité de l'Esprit dans l'universalisation et de la présence attentive du Magistère de l'Eglise.[62]

---

[58] CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, p. 196.

[59] Cf. DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 348-353

[60] Cf. *Ibid.*, pp. 353-362.

[61] *Ibid.*, p. 359.

[62] D'ailleurs, peut-être ne serait-il pas inopportun d'ajouter que, de l'avis des observateurs avertis, la psychologie sociale contemporaine devient beaucoup trop une pathologie sociale. . . Cette tendance lui fait expliquer assez étrangement des comportements normaux.

Nous ne répondrons pas à la deuxième objection par une fin de non-recevoir. L'histoire des hérésies est là pour nous montrer que des erreurs se sont largement répandues dans l'Eglise; l'étude historique de ces erreurs nous laisse voir à quel point elles étaient subtiles et empruntaient les dehors de la vraisemblance. Malgré cela, ces erreurs ne se sont jamais universalisées au point de former un véritable consentement universel. L'Esprit qui assiste l'Eglise a empêché l'universalisation de ce "consensus" et a découvert au Magistère le caractère non orthodoxe et non révélé de cette doctrine qui se propageait.[63]

Quant à la troisième objection qui prétendait que l'objectivité du "consensus" devait être mise en doute parce qu'elle ne constituait qu'un critère quantitatif et qu'elle était appuyée sur un sophisme, voilà ce qu'on peut en dire. Admettons d'abord que l'argument du "consensus" exige l'universalité ou l'unanimité morale des fidèles; cette exigence trouve sa justification dans le fait que nous ne parvenons à la connaissance surnaturelle que par le témoignage et que les témoins invoqués n'ont pas eux-mêmes l'évidence de ce qu'ils affirment. Dans ces perspectives, nous concédons que, de droit, le nombre de témoins ne peut suppléer à leur qualité; mais, de fait, à cause de l'infaillibilité promise à l'ensemble de l'Eglise, le nombre et l'unanimité morale prennent valeur de témoignage de l'Esprit.[64]

En définitive, c'est l'assistance de l'Esprit qui est la sauvegarde de l'objectivité de la preuve par le consentement universel: "L'assistance du Saint-Esprit n'est pas promise à l'Eglise uniquement d'une manière hypothétique, dans la seule hypothèse où elle s'adonnerait à une étude sérieuse avant de définir, mais d'une manière absolue de sorte que le Magistère est assisté chaque fois qu'il enseigne."[65] — La Providence verra à ce que l'examen préliminaire soit fait sérieusement, à ce que l'on ne définisse pas quelque chose de faux, à ce qu'on définisse seulement ce qui est vrai, même si l'examen a fait défaut. L'objectivité du "consensus" est donc assurée par ce fait que l'Esprit veille à ce que toute l'Eglise ne soit pas induite en erreur par une fausse preuve.

---

[63] L'hérésie arienne est un type parfait de cet aspect. — Cf. DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 345-347

[64] Nous croyons pouvoir affirmer que l'unanimité morale est une marque, un indice qui permet au Magistère de discerner l'action illuminatrice de l'Esprit aussi bien chez les chrétiens individuels que dans l'ensemble du Corps Mystique; nous ne nions pas pour autant que ce soit la lumière de l'Esprit qui soit la cause formelle de la valeur objective du "consensus".

[65] CARTECHINI, *op. cit.*, p. 200.

III. — Les limites de la preuve par le consentement universel:

Notre réflexion sur la valeur du "consensus" nous a d'abord fait constater l'utilité du consentement universel de l'Eglise dans le domaine du développement dogmatique. Nous sommes ensuite passés de l'ordre des faits à l'ordre du droit et nous nous sommes posé la question de l'objectivité d'une preuve qui serait centrée sur l'argument de "consensus": nous avons affirmé que, de droit, en tenant compte de la cause et du critère du "consensus", l'objectivité d'une telle preuve est entièrement garantie.

Il nous faut maintenant revoir cette affirmation globale pour essayer de saisir les limites auxquelles sera soumise la preuve par le consentement universel; il nous faut reconsidérer les lois qui régiront notre preuve "in actu exercito"; il nous faut enfin appliquer ces lois aux différentes théories qui exagèrent la valeur du "consensus".

Dans le concret, une première limite vient affecter la preuve, en raison du fait même du "consensus": des conditions précises sont exigées pour que l'on puisse se fier au consentement. Une deuxième limite porte plutôt sur la preuve elle-même et sur l'utilisation qu'on peut en faire: elle nous incitera à examiner la valeur relative et les exagérations possibles de la preuve par le consentement universel.

a. *Conditions exigées pour le "consensus"*:

Nous pouvons ramener à cinq les principales conditions que l'on exige d'un "consensus" avant de lui faire confiance. En premier lieu, "il doit s'appuyer sur le fondement objectif du donné révélé" [66]; son objet doit être en connexion avec une vérité contenue explicitement dans le dépôt; car autrement, il ne serait qu'une croyance populaire non justifiée.

Remarquons cependant que ce lien que nous exigeons entre l'objet du "consensus" et le dépôt révélé ne doit pas être nécessairement perçu explicitement par les fidèles, ni même, au début par le Magistère. Il faut qu'il existe; ce sont les théologiens et le Magistère qui, avec le temps, le discerneront . . .

Cette première condition, le caractère dogmatique du "consensus", empêche de prendre pour preuve un consentement unanime qui porterait sur un simple fait historique [67] ou sur le caractère surnaturel d'une révéla-

---

[66] DILLENSCHNEIDER, *Le sens de la foi et le progrès du dogme marial*, Rome 1954, p 3.28.

[67] Cf. *Ibid.*

tion privée; elle restreint le domaine où la preuve de "consensus" peut se dire objective.

Une deuxième condition qui affecte elle aussi l'objet du "consensus", vient encore restreindre le domaine de notre preuve. "On ne saurait miser valablement sur le sens chrétien comme facteur de progrès dogmatique que pour les vérités qui touchent ou intéressent directement la masse des croyants" [68]. Le Cardinal Franzelin proposera, de façon un peu différente, la même exigence: "Il est manifeste que le consentement du peuple chrétien ne peut être invoqué que dans les chapitres (de la foi) qui sont connus de façon explicite par les fidèles ou qui sont contenus dans quelque pratique constante et publique" [69].

Cette condition nous indique qu'on ne peut pas songer à s'appuyer sur le consentement universel pour dirimer une controverse subtile ou pour résoudre un problème que les fidèles ne se sont vraisemblablement pas posé. Elle est de nature à apaiser la crainte de tous ceux qui prétendent que la théorie du "consensus" ouvre la voie à toutes les fantaisies.

Les trois dernières conditions ne portent plus sur l'objet du "consensus", mais sur le "consensus" lui-même. "Il est évident en soi que le consentement du peuple chrétien doit être clair et certain pour constituer un argument . . . " [70]. Il faut donc examiner soigneusement les manifestations que l'on propose et rejeter celles qui seraient interprétatives ou ambiguës.

Cette manifestation claire, exigée comme troisième condition, où la trouvera-t-on? Notons brièvement trois modes différents d'extériorisation d'un "consensus".

Le culte et la liturgie constituent la manifestation la plus claire et la mieux autorisée d'un consentement universel. Cela tient au lien très étroit qui unit culte et croyance et qui permet de déduire la nature d'une croyance à partir de l'extériorisation du culte. "La liturgie de l'Eglise n'engendre pas la foi catholique, mais plutôt en est la conséquence" [71]. C'est pourquoi, le fait de voir des "temples innombrables" placés sous le vocable de l'Assomption, de trouver partout des peintures et des images représentant

---

68 DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 329. — On notera que le Père Dillenschneider nomme sens chrétien (universalité) ce que nous appelons consentement universel de l'Église.

69 FRANZELIN, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, p. 102. Lercher limite dans le même sens l'objet du consentement "circa dogmata praecipua quae in explicita cognitione fidelium vel constanti praxi continentur, non autem circa veritates subtiliores": *Institutiones theologiae dogmaticae*, 5a édit., 1951. Vol. I., p. 332.

70 FRANZELIN, *loc. cit.*

71 PIE XII, *Bulle "Munificentissimus Deus"* dans *AAS*, 42 (1950) 760.

l'Assomption, de constater des cités, des diocèses, des régions entières se mettant sous la protection de la Vierge de l'Assomption: tout cela devient un signe non équivoque de l'ampleur et de l'universalité de la foi des fidèles en ce mystère glorieux de Marie.

La deuxième manifestation d'un "consensus" peut être saisie à travers la catéchèse chrétienne. Si, un peu partout dans le monde, on s'accorde à enseigner telle doctrine, si les Pères, les docteurs, et écrivains spirituels et les théologiens exposent la même opinion sur un point central du mystère chrétien, on peut considérer cette inspiration unique de la catéchèse comme une marque de sens chrétien universalisé [72].

Enfin, la troisième manifestation serait un ensemble de témoignages d'indignation devant la contradiction d'une vérité déjà crue universellement. Dillenschneider cite nombre de témoignages de ce genre à l'appui des vérités de la Maternité divine, de l'Immaculée Conception et de l'Assomption de Marie [73]. Tantôt, c'est Saint Basile qui défend l'Immaculée, tantôt c'est le peuple fidèle lui-même qui se dresse contre l'Abbé de Clairvaux et continue, malgré ses objurgations, à croire à l'Immaculée Conception. Puis, c'est le serment immaculiste et le voeu de défendre cette vérité "même aux dépens de sa vie" [74].

Il faut donc accorder à la liturgie, au culte, à la catéchèse chrétienne et aux autres "témoignages" du consentement le qualificatif de manifestations claires du consentement universel de l'Eglise [75]

La quatrième condition, mentionnée par tous les auteurs et très évidente, c'est l'universalité de ce "consensus". Il nous semble superflu d'insister sur cette exigence, d'autant plus que nous venons d'en défendre la

---

[72] Cf. DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 165-169. — Nous ne préjugeons pas ici de la valeur de ce "consensus".

[73] Cf. *Ibid., pp.* 219-265.

[74] *Ibid.*, p. 233.

[75] Toutefois, une précision s'impose ici. En soi, la liturgie constitue une manifestation claire et certaine de la foi des chrétiens: de sa nature, elle est l'expression extérieure des croyances religieuses. Mais, comme les croyances religieuses ne sont pas à l'abri des superstitions et des erreurs subjectives elles ne peuvent nous certifier la valeur de la liturgie qui les extériorise. En conséquence, la liturgie peut habituellement être considérée comme une manifestation authentique du sens chrétien; lorsque la liturgie d'un même "mystère" s'étend à l'Église universelle, on peut parler d'une manifestation claire de "consensus"; mais il ne faut pas penser que la manifestation liturgique universelle devient par le fait même un argument invincible: elle doit être en connexion avec une vérité révélée. (Cf. FILOGRASSI, *Theologia catholica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXXI (1950) 343). C'est ainsi que l'universalité d'une fête en l'honneur de la Présentation de Marie au Temple ne pourrait pas prouver le caractère révélé du fait historique de la présentation.

valeur critériologique[76]. Nous ferons simplement remarquer que les pétitions populaires ne sont pas nécessairement le moyen le plus sûr de vérifier l'universalité . . .

Certains réclament enfin une cinquième condition que doit encore remplir le "consensus": il doit se développer avec l'approbation au moins tacite du Magistère[77]. Cette exigence est pleinement justifiée, puisque le Magistère est le critère définitif du caractère révélé d'une doctrine.

Le Père Coppens ajoute une sixième condition que nous ne trouvons pas nécessaire. Ce théologien voudrait que le témoignage du Magistère ordinaire aussi bien que des simples fidèles porte en même temps, d'une façon explicite, sur l'affirmation de la doctrine et sur son caractère apostolique ou révélé[78]. Il nous semble que l'affirmation d'une doctrine comme vérité de foi constitue une assertion implicite très claire de son appartenance au dépôt révélé, et qu'il n'est pas nécessaire d'exiger une déclaration explicite sur ce point.

b. *Limites imposées à la preuve elle-même*:

Lorsqu'il est revêtu de ces cinq conditions, le "consensus" doit-il être écouté? Le consentement universel de l'Eglise est-il à ce point imposant que le Magistère lui-même doive s'y soumettre? L'Eglise enseignante n'aurait-elle pour fonction que de sanctionner les opinions communes de l'Eglise enseignée?

C'est ce qu'enseigne Tyrell, en mettant bien en garde contre le critère d'autorité qui, d'après lui, détruit l'essence même du christianisme[79].

Sans aller aussi loin, un théologien catholique semble faire dépendre le Magistère du sens de la foi des fidèles, au point que toute définition dogmatique doive être précédée d'une enquête sur l'opinion des chrétiens:

---

[76] Cf. II — *Objectivité de la preuve.* Voir DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 331-333.

[77] Cf. FILOGRASSI, *Traditio Divino-Apostolica et Assumptio B.V.M.*, dans *Gregorianum*, XXX (1949) 471.

[78] Cf. COPPENS, *La définibilité de l'Assomption*, dans *ETL*, 23 (1947) 10.

[79] Cf. TYRRELL, *Through Scylla and Charybdis*, London 1907. — The authority of the collective over the individual mind as being the adequate organ through which truth, whether natural or supernatural, progressively reveals itself, has always been the fundamental assumption of Catholicism, — *securus judicat orbis terrarum*. Any interpretation that renders futile the collective experience and reflection of the whole Church, destroys the essence of Catholicism in favour of military dictatorship which is the apotheosis of individualism. To interpret the Church's collective mind is the office of bishops, councils and popes; as it is the office of a judge, not to make but to interpret the law. (p. 355).

"Le Magistère n'a pas seulement la possibilité ou le droit de considérer le sens de la foi des fidèles avant de porter une décision doctrinale, mais il est tenu de le faire" [80]. D'après ce théologien, la démarche de l'enquête auprès des fidèles est nécessaire pour vérifier l'inclusion dans le dépôt révélé. Il cite, à l'appui de sa thèse, le cas historique du pape Jean XXII, dont l'opinion sur le jugement général scandalisa les fidèles et qui fut prié instamment "de certifier comme vrai, par décision apostolique, la conception de foi de tout le peuple chrétien confié à sa direction" [81].

Mais cette quasi-dépendance du Magistère par rapport au sens de la foi et au consentement universel est loin d'être soutenue par tous. Au contraire, la plupart des théologiens s'opposent à cette dépendance et s'appuient, avec raison, sur la sixième affirmation condamnée par le Saint-Office dans le décret "Lamentabili": "Dans les vérités à définir, il y a une telle collaboration entre l'Eglise enseignée et l'Eglise enseignante, que l'Eglise enseignante a pour unique tâche de sanctionner les opinions communes de l'Eglise enseignée" [82].

C'est bien cette doctrine sûre du Magistère que suit le Cardinal Franzelin lorsqu'il écrit:

> Le consentement antécédent de l'Église peut être un moyen objectif par lequel le Souverain Pontife arrive à la connaissance d'une doctrine comme définissable; mais il n'est pas, de soi et par nature, l'unique et nécessaire moyen de connaissance. En aucune façon, le consentement (antécédent, concomitant ou conséquent) de l'Église ou des Évêques est nécessaire par mode de jugement authentique concourant à la définition [83].

En conséquence, on doit retenir que le consentement universel même lorsqu'il remplit toutes les conditions voulues, demeure, pour le Magistère *"non pas une norme à suivre, mais une donnée objective à connaître"* [84]. Le Magistère peut interroger sa tradition vivante manifestée par le sens chrétien universalisé: c'est un moyen pour lui de pénétrer la révélation divine. Mais ce moyen n'est pas le seul qui s'offre à lui, comme semblait le faire entendre le Père Koster; car, "lorsqu'il est question de problèmes

---

[80] KOSTER, *Volk Gottes im Wachstum des Glaubens*, p. 124.

[81] *Ibid.*, p. 126.

[82] Décrets du Saint-Office, 3 juillet 1907, dans *ASS*, 40 (1907) 471. — Denz., 2006: "In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit, nisi communes discentis opiniones sancire".

[83] FRANZELIN, *Tractatus de Divina Traditione et Scriptura*, p. 108; voir également SCHEEBEN, *La Dogmatique* T. I. pp. 145-146; BAINVEL, *De magisterio vivo et Traditione*, p. 97.

[84] DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 349.

dogmatiques discutés entre théologiens, le Pape peut intervenir infailliblement, même si à leur propos un consentement explicite des fidèles n'est pas vérifiable" [85].

c. *Applications*:

Après avoir étudié les conditions requises pour un "consensus" valable et les limites imposées à toute preuve qui veut être basée sur le consentement universel de l'Eglise, nous conclurons en montrant les différentes exagérations qui se réclament du "consensus". Cette esquisse nous aidera à apprécier d'une façon plus juste les frontières de l'orthodoxie en ce domaine.

Une première exagération, assez peu répandue, minimise le fait du consentement universel et sous-estime la valeur qu'on serait en droit de lui accorder. On identifie alors le "sens chrétien avec la simple obéissance des fidèles aux enseignements du Magistère"[86]. — Selon cette opinion, il ne serait pas permis d'utiliser exclusivement le "consensus" pour prouver l'inclusion d'une vérité dans le dépôt. Le "consensus" ne serait que la réplique de l'argument de tradition magistérielle, et tirerait toute sa valeur de ce premier argument beaucoup plus direct et plus efficace [87].

Nous n'acceptons pas cette application parce qu'elle ignore pratiquement l'action illuminatrice de l'Esprit aussi bien au plan social qu'au plan individuel; de plus, elle ne tient pas compte suffisamment du dessein providentiel de Dieu qui veut bien faire participer l'ensemble des chrétiens à la transmission de la vérité révélée; enfin, elle oublie les événements historiques des développements dogmatiques récents qui doivent beaucoup au fait du consentement universel.

Cette ligne d'explication veut, avec raison, insister sur le fait que l'argument de "consensus" doit être interprété et critiqué par l'autorité compétente; nous tenons, nous aussi, à ce que le Magistère demeure le critère de tous les lieux théologiques. Cependant, il faut éviter de céder à la tentation de la facilité qui réduit tous les arguments au Magistère et qui, sous prétexte d'obvier aux discussions scientifiques sans fin, dispense l'Eglise enseignante des liens qui pourraient l'attacher aux autres lieux. Cette tentation est très subtile: elle semble vouloir sauvegarder le principe

---

[85] *Ibid.*, p. 250 (en note).

[86] *Ibid.*, p. 320.

[87] Le Père Dillenschneider attribue cette position minimisante au Cardinal Franzelin; il cite des textes de ce théologien pour démontrer son affirmation. A vrai dire, la lecture de la douzième thèse à laquelle il se réfère ne nous convainc pas que le Cardinal sous-estime la valeur du consentement universel.

de la médiation prophétique du Magistère, mais elle ne réussit qu'à fausser les données en les simplifiant. — C'est évident qu'il serait beaucoup plus facile de connaître la parole de Dieu, si le Magistère recevait continuellement de nouvelles révélations; mais tel n'est pas le cas!

Passons maintenant à une deuxième série d'exagérations qui tendent à majorer la valeur du "consensus". On pourrait grouper dans cette série l'illuminisme protestant, le modernisme du début du siècle et l'ecclésiologie slavophile [88].

Ces trois tendances s'accordent à refuser un critère extérieur qui soit chargé de juger les "inspirations" individuelles et surtout collectives des chrétiens.

Le protestantisme prône un sens de la foi et un "consensus" qui sont à eux-mêmes leur propre règle: "d'après cette dernière (la conception protestante), c'est le sens de la foi individuel qui décide pour chaque chrétien individuellement, et pour chaque groupe également" [89]. Cette conception ne s'éloigne pas tellement de celle de Luther qui prétendait que "chaque chrétien . . . peut juger tout docteur, évêque ou pape faisant acte d'enseignement" [90]. Le réformateur voulait que le principe d'apostolicité soit remplacé par celui d'une communauté qui devient règle de la foi.

L'erreur protestante consiste donc avant tout en une exagération de la valeur du sens chrétien individuel: elle transforme l'illumination en illuminisme: — "Où est l'autorité en matière de foi? Rome, vous le savez, répond: dans le Magistère de l'Eglise . . . Les spiritualistes de toutes nuances répondent: dans l'inspiration de l'Esprit" [91]. Parfois, fait assez paradoxal, cette exaltation du sens chrétien s'accompagnera d'un dédain marqué pour le "consensus" [92].

Le modernisme, pour sa part, est une contrefaçon du sens chrétien et du "consensus". Il élabore sa conception du sens chrétien à partir du fait (supposé certain) de la subconscience religieuse comme germe de toute religion [93]. Mais, pour sauvegarder l'unité dans la croyance, il fait appel

---

88 Cf. CONGAR, *La fonction prophétique de l'Église*, dans *Irénikon*, XXIV (1951) 303.

89 KOSTER, *op. cit.*, p. 70.

90 LUTHER, cité par Congar, *art. cit.*, 303.

91 PREISS, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit*, p. 9.

92 Cf. PREISS, *ibid.* — Ce théologien protestant cite un texte de l'Institution chrétienne (1, 9) où la valeur du consentement est clairement rejetée au profit de la "persuasion intérieure" — p. 11.

93 Cf. PIE X, *Lettre encycl. "Pascendi"*, dans *Actes de S. S. Pie X*, T. III, *p.* 97.

à "une espèce d'intelligence universelle dont ce soit l'office de chercher et de déterminer la formule répondant le mieux à sa conscience commune; ... ce magistère ... doit se plier aux formules populaires [94]. Il donne donc à cette intelligence moyenne, exprimée par le consentement universel, le pouvoir de fixer les normes de la foi d'une façon officielle et infaillible.

Quant à l'écclésiologie slavophile, elle met l'accent sur l'aspect communauté dans l'Eglise, au point d'oublier l'autre aspect, également vrai, d'institution; elle prône une vérité chrétienne qui n'est qu'un dévoilement de Dieu à l'âme et qui n'est pas imposée de l'extérieur, par une autorité [95]. Il y a donc, là encore, une exagération de la valeur critériologique du sens chrétien que nous réclamons comme base objective d'un "consensus" valable.

Ce tour d'horizon nous aura sans doute aidés à mieux saisir la vraie solution catholique sur la valeur du lieu théologique que constitue le consentement universel de l'Eglise. Les conditions imposées au "consensus", les limites assignées à l'argument du consentement nous font mieux voir son importance relative. Même les erreurs qui se réclament du sens de la foi ou du "consensus" nous aident à trouver la place réelle de ces éléments dans la théologie ou dans le développement dogmatique.

IV. — L'infaillibilité de la preuve par le consentement universel:

Nous venons d'étudier l'objectivité d'une preuve théologique basée sur le consentement universel de l'Eglise; nous avons vu ensuite les conditions requises pour qu'une telle preuve soit un argument valable. — Il nous semble que, une fois ces éléments acquis, nous pouvons nous poser une dernière question sur la valeur du "consensus": lorsque l'argument du consentement universel de l'Eglise revêt les conditions voulues, peut-il être considéré comme une collaboration authentique à la fonction d'enseignement de l'Eglise? [96] Peut-il, dès lors, revendiquer l'infaillibilité qu'on exigera de lui?

Avant de répondre à cette question, nous rappellerons brièvement quelques notions de base. — Tout d'abord, le concept d'infaillibilité ne doit pas être confondu avec celui d'inerrance; il ne signifie "pas une simple absence d'erreur, mais une préservation contre la possibilité même de l'erreur" [97]. L'infaillibilité serait donc une "inerrance de droit, en vertu de

---

[94] *Ibid.*, p. 123.

[95] Cf. CONGAR, *art. cit.*, 310.

[96] Cf. CONGAR, *art. cit.*, 440.

[97] DUBLANCHY, *Infaillibilité du pape*, art. du *DTC*, T. VII B, col. 1639.

laquelle l'autorité enseignante dans l'Eglise est préservée de toute erreur, par l'assistance surnaturelle qu'elle reçoit du Saint-Esprit"[98].

En deuxième lieu, il ne faut pas mêler infaillibilité et certitude; dans son sens propre, l'infaillibilité est une qualité qui affecte la relation sujet-objet, tandis que la certitude est une simple caractéristique du sujet; l'infaillibilité signifie l'atteinte de la vérité par un sujet pensant, tandis que la certitude affirme seulement l'adhésion ferme à un objet de l'intelligence.

a. Affirmation de l'infaillibilité du "consensus":

Nous commencerons par citer quelques passages de théologiens sérieux qui affirment et décrivent l'infaillibilité du "consensus", pour essayer ensuite de pénétrer dans le vif de la question.

> La profession du corps des fidèles... possède, grâce à l'influence directe du Saint-Esprit sur les fidèles, une vertu intime relativement indépendante, de sorte que la profession unanime du corps total des fidèles représente le témoignage du Saint-Esprit aussi infailliblement que le témoignage unanime du corps enseignant [99].

> Cette Église croyante comprenant pasteurs et fidèles, jouira même avant toute décision doctrinale normative du Magistère d'une infaillibilité... elle dérivera directement de l'action du Saint-Esprit sur l'Église croyante gouvernée par le Magistère [100].

D'autres auteurs parlent du "consensus" comme d'un argument théologique certain: "Si tous les fidèles de toute l'Eglise croient qu'une vérité est un dogme de foi, il faut admettre cette vérité comme dogme de foi, car on a là un argument théologiquement certain pour la vérité de ce dogme" [101]. Au lendemain de la définition de l'Assomption, un théologien espagnol disait dans le même sens: "Grâce à cette foi (universelle) il est certain de façon évidente que la vérité de l'Assomption est révélée par Dieu" [102]. Lorsqu'on y regarde de près, on s'aperçoit que cette "certitude" que l'on réclame pour le consentement universel, c'est, en définitive, l'infaillibilité de l'argument.

---

98 *IDEM, Église: Dogme catholique sur le Magistère infaillible de l'Église,* art. du *DTC,* T. IV, col. 2175.

99 SCHEEBEN, *Dogmatique,* T. I. p. 142.

100 DILLENSCHNEIDER, *op. cit.,* p. 340. — Les pages 339, 340 et 341 sont très lumineuses; nous y reviendrons.

101 MUNCUNILL, *Tractatus de Locis Theologicis,* Barcinone 1916. p. 192. Voir également, CARTECHINI: *op. cit.,* p. 197.

102 GARCIA-RODRIGUEZ, *La razón teológica en la Búla "Munificentissimus Deus",* dans *Ephemerides mariologicae,* I (1951) 57.

Nous ne cacherons pas, cependant, que notre enquête nous a fait découvrir une voix discordante, celle du père Koster. Il est assez paradoxal que ce théologien allemand dont la plupart des censeurs [103] blâment les positions "avancées" soit ici un peu trop "réservé". Il réprouve explicitement les auteurs qui "exaltent trop le sens de la foi des fidèles parce qu'ils le considèrent comme infaillible, ce qui est faux" [104].

b. *Base de l'infaillibilité du "consensus"*:

Il peut sembler étrange, à première vue, qu'on accorde le privilège de l'infaillibilité à un fait (celui du consentement universel) qui devient par là-même, un témoignage décisif de vérité. Premièrement, parce que le privilège d'infaillibilité implique la relation nécessaire d'une intelligence au vrai, et s'applique normalement à une personne. Deuxièmement, parce qu'on a l'air de vouloir ainsi remplacer les critères de vérité par une vague certitude morale . . .

Disons d'abord qu'il ne faut absolument pas disserter sur l'infaillibilité du "consensus" comme s'il s'agissait d'un fait à part, du privilège exclusif d'un argument théologique. Il n'existe chez les hommes qu'une seule infaillibilité, celle de l'Eglise. Ce privilège promis par Jésus à l'Eglise est reçu diversement dans chacun des membres et dans chacune des communautés ecclésiales [105].

C'est l'infaillibilité de l'Eglise qui nécessite l'infaillibilité de l'ensemble des fidèles; "autrement, fait remarquer Bainvel, l'Eglise qui est essentiellement société des fidèles, serait faillible *simpliciter*, puisque faillible *in credendo*" [106].

En conséquence, la base sûre qui nous permet d'affirmer l'infaillibilité du "consensus", c'est le Saint-Esprit lui-même [107]. "C'est lui, le Saint-Esprit, qui affranchit de l'erreur le corps des fidèles, en agissant *directement* en eux" [108].

---

[103] Nous en avons déjà cité quelques-uns au cours de ce travail; voir: BALIC, *art. cit.*, dans *Gregorianum*, XXXIII (1952) 128; — DILLENSCHNEIDER, *op, cit.*, pp. 318-319.

[104] KOSTER, *op. cit.*, p. 123. — On remarquera toutefois que la négation d'infaillibilité est plus apparente que réelle; l'auteur vise l'infaillibilité d'un sens de la foi qui se voudrait critère autonome et qui ne remplirait pas les conditions exigées. . .

[105] Cf. CONGAR, *art. cit.*, 459.

[106] BAINVEL, *De magisterio vivo et de Traditione*, p. 95.

[107] Cf. CARTECHINI, *De valore notarum theologicarum*, p. 200.

[108] SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 147; voir également NEUBERT, *De la Découverte progressive des Grandeurs de Marie — Application au dogme de l'Assomption*, p. 65.

Nous aurions raison de nous étonner de voir l'Eglise décerner le qualificatif d'infaillible à un pur procédé dialectique ou logique ; nous pourrions objecter que la dialectique, par sa structure même, se confine au probable et ne peut arriver qu'à des conclusions probables [109]. Cependant le consentement universel n'est pas un "pur" procédé dialectique [110], il possède quelque analogie avec le lieu philosophique du consentement ou sens commun, mais il en diffère beaucoup.

L'emploi dialectique du sens commun ne pourra nous conduire qu'à une probabilité, même si nous avons par ailleurs l'évidence scientifique de l'objet; car la dialectique fait abstraction de la nécessité intérieure ou de l'évidence de l'objet qu'elle étudie, pour concentrer son attention sur des principes extérieurs et probables [111]. L'emploi dialectique du consentement universel de l'Eglise, au contraire, pourra conduire à l'évidence, parce qu'il procède d'un principe extérieur mais infaillible, l'assistance de l'Esprit Saint. Toute la valeur d'un tel procédé dialectique est donc ainsi élevée à l'ordre de l'évidence extrinsèque de Dieu lui-même qui promit à toute l'Eglise de la préserver de l'erreur.

En somme, toutes les craintes que l'on manifeste en entendant parler de "l'infaillibilité du consensus" proviennent de ce que l'on ne remarque pas suffisamment la base de ce "phénomène". La cause formelle de l'infaillibilité que nous réclamons pour le "consensus", c'est l'Esprit-Saint qui illumine les chrétiens par tout l'organisme surnaturel, et plus spécialement par les dons. L'aspect "consensus" n'a de soi aucun droit direct à l'infaillibilité. Nous pouvons donc dire que le sens commun chrétien est infaillible, non pas formellement parce qu'il est commun, mais parce qu'il est chrétien et visiblement inspiré par l'Esprit. Cependant, le fait de l'universalisation de ce sens est un des éléments qui nous permettent de discerner sa provenance authentique.

c.—*Caractéristiques de l'infaillibilité du "consensus"*:

Il nous reste à déterminer quelque peu cette infaillibilité que nous venons de découvrir. La première caractéristique que nous pouvons affirmer, c'est que l'infaillibilité de l'argument du "consensus" est participée. Comme nous le laissions entendre plus haut, l'Eglise entière seule est infaillible; le

---

109 Cf. GARDEIL, *La notion du lieu théologique*, dans *RSPT*, 2 (1908) 60.

110 Selon le vocabulaire de la philosophie de Lalande, "la dialectique a pour objet les raisonnements qui portent sur des opinions courantes suscitées et précisées par la méthode du dialogue et de l'interrogation". (7° édition, p. 226).

111 Cf. GARDEIL, *loc. cit.*

Magistère participe immédiatement à cette infaillibilité, tandis que l'ensemble de la Communauté chrétienne y participe d'une façon plus médiate [112].

Cette participation n'est pas sans analogie avec la participation des évêques à l'infaillibilité du pape, lorsqu'ils exercent conjointement avec lui le Magistère infaillible:

> Quand le Magistère infaillible est exercé conjointement par le pape et les évêques. . . l'infaillibilité pontificale réside premièrement et principalement dans le pape, de telle sorte qu'elle est dans les évêques seulement *par participation et d'une manière dépendante* [113].

Cette participation n'indique aucunement que le pape serait lié par le "consensus" et obligé de sanctionner une vérité universellement crue comme dogme de foi. Au contraire, elle abandonne au Magistère, et en définitive au Pape, le jugement de valeur sur ce "consensus".

En deuxième lieu, nous pouvons parler d'une infaillibilité corrélative. L'infaillibilité du Magistère enseignant et celle du peuple chrétien constituent les deux termes d'un même vouloir divin; chacune possède une priorité sur l'autre, selon le point de vue envisagé:

> Dans l'ordre de l'intention, l'infaillibilité de l'Église appartient d'abord et en première ligne au corps des fidèles, et en seconde ligne au corps enseignant. Dans l'ordre de l'exécution, au contraire, elle revient d'abord au corps enseignant, et par lui, au corps enseigné [114].

Cette corrélation est habituellement exprimée par les termes "in credendo" et "in docendo" [115], que nous traduirions par infaillibilité d'adhésion et d'enseignement.

Mais ces termes ne doivent pas nous induire à penser que l'infaillibilité de l'Eglise croyante serait exclusivement passive, comme le laisse entendre Lercher [116]. C'est vrai que le peuple chrétien se met aux écoutes de la parole de Dieu telle qu'elle lui est dite par le Magistère, mais il ne faut pas oublier que ce même peuple chrétien jouit également de l'illumination de l'Esprit. Cette lumière intérieure est en lui un principe dynamique et actif qui peut lui dévoiler des implicitations et des virtualités que le Magistère ne lui a pas encore proposées explicitement. Le sens chrétien universalisé devient ainsi un "témoignage vivant et actif" de l'Esprit-Saint lui-même [117].

---

[112] Cf. CONGAR, *art. cit.*, 460.

[113] DUBLANCHY, *Infaillibilité du pape*, art. du *DTC*, T. VII B, col. 1697.

[114] SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 148.

[115] BAINVEL, *op. cit.*, p. 96.

[116] Cf. *Institutiones theologiae dogmaticae*,5 Oenipente, 1951, p. 332.

[117] DILLENSCHNEIDER, *op. cit.*, p. 340.

En conséquence, on peut accorder à la preuve du "consensus" la caractéristique de l'infaillibilité active.

d.—Résumé:

Nous nous sentons incapables de résumer cette question délicate d'une manière aussi complète et aussi nuancée que le Père Dillenschneider:

> Le sens de la foi, qui porte sur le dépôt révélé proposé par le Magistère, lorsqu'il est devenu, sous la dépendance de ce même Magistère, le fait de toute l'Église croyante, pasteurs et fidèles, jouit d'une infaillibilité de témoignage actif et constitue ainsi, avant toute fixation autoritative de l'*Ecclesia docens*, un facteur indiscutable d'évolution dogmatique homogène [118].

Nous nous permettrons seulement d'ajouter que la preuve par le consentement universel, même si elle jouit de l'infaillibilité avant la définition dogmatique, doit être nécessairement soumise à la critique du Magistère; elle n'est pas un argument définitif avant que le Magistère l'ait déclarée telle. En d'autres termes, le vrai consentement universel (celui qui est doté de toutes les conditions requises) est infaillible; mais, seul le Magistère est autorisé à se prononcer d'une façon officielle sur l'existence ou la non-existence d'un "consensus" ainsi qualifié.

Cette assertion nous remet en plein contexte ecclésial et nous rappelle que le critère de la vérité d'une affirmation que l'on prétend révélée, ce n'est ni exclusivement l'Ecriture Sainte, ni exclusivement la vraisemblance rationnelle. Ce critère, c'est "le fait" de la révélation de cette affirmation. Or le Magistère est l'organe spécialement habilité pour discerner ce fait.

Conclusion

Essayons maintenant de vérifier d'un coup d'oeil ce que nous avons découvert petit à petit. Pour cela, nous reprendrons, en raccourci, les principaux joints de l'argumentation, en commençant par l'affirmation finale qui nous faisait constater que la preuve de consentement universel est, en quelque sorte, infaillible.

Le consentement universel de l'Eglise est un fait qui se réalise lorsque tous les fidèles catholiques du monde se trouvent de même avis sur un fait dogmatique qui les intéresse d'une certaine façon et qui ne dépasse pas les capacités de leurs connaissances religieuses [119]. Quand ce fait du consente-

---

[118] *Ibid.*, p. 341. — Tout ce texte est mis en évidence par le caractère italique.

[119] Cf. la troisième partie de ce travail.

ment est officiellement constaté par le Magistère de l'Eglise, on peut le considérer comme un argument valable.

L'argument ainsi décrit est infaillible: dès que le Magistère, la seule voix autorisée en la matière, se prononce sur l'existence d'un consentement universel, il affirme par le fait même la vérité du point dogmatique concerné. Il est nécessaire que le Magistère étudie l'accord que l'on a prétendu découvrir dans le peuple chrétien; mais, dès qu'il juge que cet accord est vraiment un consentement universel authentique, il déclare "ipso facto" que c'est un argument infaillible qui pourra concourir à un développement dogmatique.

Cette infaillibilité de la preuve par le consentement universel s'explique par l'assistance de l'Esprit promise à l'Eglise: l'Esprit-Saint ne peut permettre que l'ensemble de l'Eglise tombe dans l'erreur.

Mais, ne cesse-t-on de nous objecter, comment cette preuve par le "consensus" évite-t-elle d'être un recours exclusif au Magistère et comment peut-on encore prétendre qu'il n'y ait pas de nouvelles révélations? Voilà la véritable pierre d'achoppement.

Dans l'ordre voulu et établi par la divine Providence, le Magistère a la fonction "de garder saintement et d'exposer fidèlement le dépôt de la foi ou la révélation transmise par les Apôtres" [120].

Deux voies lui sont permises pour atteindre ce dépôt de la Parole de Dieu; la première, basée sur le fait indubitable de l'Inspiration accordée aux écrivains sacrés, lui fait scruter les textes inspirés; la seconde, basée sur l'activité illuminatrice de l'Esprit dans chaque fidèle et sur l'Assistance donnée à l'ensemble de la communauté chrétienne, lui fait interpréter les expressions de la foi des fidèles.

Cette deuxième voie, que nous nommons "la méthode régressive", nous garantit elle aussi l'atteinte du dépôt révélé, lorsqu'elle est utilisée correctement. Elle trouve sa base objective dans l'organisme surnaturel dont chaque chrétien est doté; elle ne s'appuie pas sur un vague sentiment...

Il reste cependant que cette preuve infaillible du consentement universel peut demeurer obscure; plusieurs facteurs contribuent à cela. D'abord, son objet qui est la foi; ensuite, les difficultés de discernement bien réelles entre les manifestations du sens de la foi et les divagations aberrantes.

Mais, comme le Magistère est habilité à critiquer les manifestations du sens de la foi, il pourra suppléer à l'évidence intrinsèque, par la valeur de son témoignage et de son jugement infaillible.

---

[120] Concile du Vatican, session IV, chapitre IV; Dz. 1836.

Nous croyons que la notion que nous avons donnée du "consensus" a suffisamment montré que les hérésies avec lesquelles on voudrait identifier ce dernier sont des contrefaçons du sens de la foi et diffèrent énormément de notre explication. La plupart des hérésies que l'on assimile au sens de la foi, prônent un illuminisme non contrôlé qui est devenu à lui-même sa propre loi; tandis que le consentement universel de l'Eglise réclame, comme base objective, un sens de la foi critiqué et interprété par le Magistère.

Nous espérons également que notre exposé a réussi à apaiser les craintes et les doutes que l'on exprimait sur l'emploi de l'argument du "consensus". La théorie du consentement universel s'appuie, non pas sur un illuminisme incertain, mais sur l'illumination réelle de l'Esprit contrôlée par le Magistère. Elle n'est pas une capitulation devant les croyances populaires, mais un effort de discernement et de triage parmi ces croyances. Elle est préservée de la fantaisie par le Magistère. Si elle est un signe d'autoritarisme, c'est de l'autorité souveraine de l'Esprit qu'il s'agit.

Notons, en terminant, que des conclusions auxquelles nous sommes arrivés dans notre étude du "consensus", nous font entrevoir une nouvelle manière de considérer le problème du développement du dogme. Nous prévoyions déjà que l'homogénéité exigée pour le développement n'était pas nécessairement une homogénéité "logique. Mais notre étude nous a convaincus de l'existence d'une logique divine, de ses moyens de contrôle, de son objectivité... Maintenant que nous connaissons des cas de développements dogmatiques par consentement universel, nous pourrons être plus précis dans nos exposés des conditions de développements dogmatiques homogènes.

Marcel Lefebvre, ptre.

Motion divine chez Saint-Thomas d'Aquin

La controverse sur la Prédestination et la Grâce dure depuis près de quatre siècles. Et sans doute les protagonistes ne sont-ils pas près de s'entendre.

Nous pensons toutefois que l'opinion soutenue depuis des siècles par ceux que l'on appelle les Bannésiens représente, au moins quant aux principes fondamentaux, sinon dans tous les détails de l'exposé, la véritable pensée du docteur angélique. Il n'est pas facile, sans accepter la théorie de la Prédétermination physique, d'entendre saint Thomas affirmer que "la volonté divine doit être comprise comme étant en dehors de l'ordre des créatures, comme causant tout l'être et toutes ses différences"[1]. Il n'est pas facile non plus de l'entendre affirmer de façon absolue que la bonté des créatures leur vient de l'amour et des bienfaits divins à leur égard et que, pour cette raison, Dieu a toujours plus d'amour pour ceux qui sont les meilleurs[2].

Aussi est-ce dans le cadre doctrinal de la position bannésienne que se situent les présentes recherches. Une fois admise la Prédétermination divine, il reste à expliquer le "comment" de cette dernière; il reste à bien entendre la nature des décrets prédéterminants, la nature aussi de cette motion qui en assure l'exécution. Nous avons pensé pouvoir apporter une contribution à l'étude de ce dernier point, en tâchant de découvrir à ce propos la pensée de saint Thomas d'Aquin.

Le docteur angélique fut toujours fort discret lorsqu'il s'agissait de décrire la motion divine. A peine quelques affirmations, ici ou là, pour-

---

[1] *In Peri Herm.*, L. 1, l. XIV, no 197.: "Voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, velut causa quædam profundens totum ens et omnes ejus differentias".

[2] Voir *Sum. theol.*, I, q. 20, a. 4, c.

ront-elles nous servir d'amorces. Aussi notre méthode consistera-t-elle plutôt à suivre le chemin qui a conduit le docteur angélique à ces brèves affirmations: seule une étude aussi complète que possible du concours divin et des principes pour lesquels il est exigé pourra nous amener à une définition de la motion divine selon saint Thomas d'Aquin.

Nous tenterons tout d'abord de replacer cette notion dans le cadre plus général que représente l'idée de causalité instrumentale. Nous montrerons que, pour saint Thomas, la motion divine est exigée dans l'activité de n'importe quelle créature, parce que toute causalité atteint un effet supérieur aux virtualités créées, l'esse. De là viendront de précieux éclaircissements sur la nature de la motion.

Ces explications auront pu laisser croire à une influence plutôt éloignée de la Cause Première sur l'activité de ses créatures: aussi tâcherons-nous ensuite, avec saint Thomas, de montrer comment Dieu demeure tout près de la créature qu'il meut à l'agir. Nous serons alors en mesure d'apporter une définition quelque peu adéquate.

I — La créature, instrument de Dieu pour la production de l'esse

On trouve en toutes lettres chez saint Thomas l'affirmation selon laquelle Dieu coopère à l'opération des créatures comme une cause principale coopère avec son instrument:

> La cause seconde ne peut atteindre à l'effet de la cause première par sa vertu propre, mais elle est l'instrument de la cause première par rapport à l'effet de celle-ci. L'instrument en effet est d'une certaine façon cause de l'effet de l'agent principal, non pas par sa forme ou vertu propre, mais en tant qu'il participe à la vertu de ce dernier par le mouvement qu'il reçoit de lui. . . [3]

Toute la difficulté consiste à déterminer en quel sens il faut accepter cette affirmation: s'agit-il d'une simple métaphore, ou bien faut-il prendre ici l'expression au sens propre?

Rappelons donc à grands traits les caractéristiques les plus saillantes de la notion d'instrument, selon saint Thomas. Si ces caractéristiques se retrouvent dans le cas du concours divin, il nous sera permis de conclure à un emploi du terme au sens propre.

---

[3] *De Pot.*, q. 3, a. 7, c. "Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causæ primæ respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causæ, non per formam vel virtutem propriam, sed in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus. . ." Voir aussi *Cont. Gent.*, III, 66. Amplius. Quando.

Pour qu'on ait une cause instrumentale véritable, il faut, selon saint Thomas, qu'un agent concoure directement à la production d'un effet qui dépasse son propre pouvoir naturel d'agir:

> L'action de l'instrument produit parfois l'ultime perfection que l'agent principal entend réaliser, mais pas toujours; mais toujours, cependant, il atteint à un effet qui dépasse ce qu'il lui appartient de produire selon sa nature, qu'il s'agisse de la forme ultime, ou d'une disposition à celle-ci: autrement il n'agirait pas comme un instrument [4].

Si l'instrument peut alors prétendre à un tel effet, c'est qu'il reçoit, d'une façon transitoire, une entité dite "intentionnelle" dont le rôle consiste à enrichir ses virtualités propres:

> Le pouvoir d'agir est proportionné à l'agent lui-même; en conséquence, le pouvoir d'agir dans la cause principale diffère du pouvoir d'agir dans la cause instrumentale. La cause principale agit selon les exigences de sa forme; aussi la vertu active, en elle, est-elle une forme ou une qualité possédant un *esse* complet dans la nature. L'instrument, au contraire, agit en tant qu'il est mû par un autre; son pouvoir d'agir est donc proportionné au mouvement. Or le mouvement n'est pas un être complet, on le dit plutôt *via in ens*, il tient, pour ainsi dire, le milieu entre la puissance pure et l'acte pur, comme il est dit dans les *Physiques*.
>
> En conséquence, la vertu de l'instrument en tant que tel, en tant qu'il produit un effet qui dépasse ce qu'il lui appartient de produire selon sa nature, n'est pas un être complet ayant un *esse* fixe dans la nature, mais c'est un être incomplet... De tels êtres sont habituellement appelés *"intentiones"*: ils ont quelque chose de semblable avec l'être qui est dans l'âme, lequel est un être diminué... [5].

---

[4] *IV Sent.*, d. I q. I, a. 4. Responsio ad primam: "Sed sciendum quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem quam principale agens inducit, aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id, quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio; alias non ageret ut instrumentum."

[5] *IV Sent.*, d. I, q. I, a. 4. Responsio ad secundam: "Virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suæ formæ. Et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio. Et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens, quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in *III Phys.*

Et ideo virtus instrumenti in quantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum... Et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est ens diminutum..." Voir *Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 3, c. et ad 3; *De Ver.*, q. 27, a. 7, c.

Or il ne fait pas de doute que saint Thomas emploie à propos du concours divin le terme de cause instrumentale, parce qu'il y voit réalisées les deux caractéristiques dont nous venons de parler.

Selon lui, en effet, quelque chose, en toute action créée, dépasse les virtualités natives de la créature: l'esse, dont la production relève en propre de Dieu.

> En toute réalité créée, explique saint Thomas, nous pouvons constater plusieurs aspects: c'est un être, un être naturel, il est de telle ou de telle nature. Le premier aspect est commun à tous les êtres, le second, à tous les êtres de la nature, le troisième se réalise chez tous ceux qui participent à l'espèce; enfin, si nous ajoutons les accidents, nous découvrons un quatrième aspect qui est propre à cet individu, son individualité.
>
> Un individu bien déterminé ne peut donc, par son action, en constituer un autre dans la même espèce, si ce n'est en tant qu'instrument de cette cause qui domine par sa puissance active toute l'espèce, et finalement, en tant qu'instrument de celle qui domine de façon absolue tout l'être qu'on trouve réalisé dans la création. Et voilà pourquoi aucune créature sur terre n'atteint l'espèce comme telle dans son action, si ce n'est par la vertu d'un corps céleste; voilà pourquoi aussi aucune ne touche à l'être, si ce n'est par la vertu divine [6].

A cause de cela, la créature ne peut, par le seul jeu de ses puissances, poser aucun effet dans la réalité existentielle. Elle doit préalablement recevoir de Dieu une entité dite viale, intentionnelle, transitoire, qui lui permette, comme à un instrument, de se hausser à un niveau supérieur au point de vue du dynamisme:

> Ce que Dieu produit dans la créature et par quoi elle est actuellement agissante n'est qu'une *intentio* ayant un être incomplet, à la manière dont les couleurs sont dans l'air et la vertu artistique dans l'instrument qu'utilise l'artiste. De même que le fabricant a pu rendre la scie tranchante de façon permanente, mais qu'il n'a pas pu lui donner le pouvoir stable de produire des effets artistiques, ainsi Dieu a-t-il pu donner à sa créature une vertu propre permanente, mais non pas cette énergie dont elle se sert pour produire l'être comme instrument de la cause première. Pour cela, il aurait fallu que la créature fût le principe universel de l'être. Et semblablement Dieu n'a pas pu donner à la créature le pouvoir stable de se mouvoir elle-même et de se conserver dans l'être. Aussi, de

---

[6] *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.: "In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturæ. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est est instrumentum illius causæ, quæ respicit totam speciem et ulterius totum esse inferioris naturæ. Et propter hoc nihil agit ad speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis cœlestis nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei." Voir *De Pot.*, q. 3, a 1, c. (fin).

même qu'en toute évidence il n'est pas possible que l'instrument de l'artiste opère sans le mouvement de ce dernier, ainsi apparaît-il clairement qu'aucune créature ne peut agir sans l'opération divine. [7]

Il n'y a donc aucun doute: la créature est un véritable instrument de Dieu quand elle agit. De lui, elle reçoit une entité spéciale qui surélève ses potentialités. Grâce à cette entité, il lui devient possible d'agir sur l'esse de son effet, de le poser en dehors d'elle-même [8].

Toute opération créée implique donc un concours préalable (*prævius*) de Dieu; un concours tombant sur la cause et la surélevant: une prémotion. Cette dernière est donc requise précisément pour cette raison que l'effet à produire doit nécessairement comporter quelque chose qui dépasse les capacités naturelles de la créature, l'être.

Mais la question se pose immédiatement: peut-il encore être question de concours simultané? Voici, en effet, comment de nombreux auteurs, thomistes en particulier, expliquent le concours divin; comment ils croient devoir distinguer de la prémotion une autre influence divine appelée "concours simultané".

Toute action est un mouvement, disent-ils, un passage de la puissance à l'acte. Tout être qui agit était donc, en premier lieu, en puissance à agir. Puis il est devenu en acte sous ce rapport-là. Force est donc d'admettre du

---

[7] *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7um: "... id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quædam forma permanens, nisi haberet intellectum, ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis: ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina."

[8] Telle est l'interprétation d'un très grand nombre de commentateurs. Entre autres: MASSOULIÉ, A., O.P., *Divus Thomas Sui Interpres*, Romæ 1709, Diss. I, Q. 111, a. 111.; LEMOS (DE), THOMAS, O.P., *Panoplia gratiæ*, Leodii 1676, Liber III, Pars Ia, Tract. I, cap. XXVII.; ALVAREZ, DIDACUS, O.P., *De auxiliis divinæ gratiæ*, Romæ 1610, Lib. VII, disp. LXVIII, no. V.; DUMMERMUTH, A.M., O.P., *S. Thomas et doctrina prœmotionis physicœ*, Parisiis 1886, cap. I; *ID., Defensio doctrinæ S. Thomae de praemotione physica. Responsio ad R. P. V. Frins, S.J.*, Parisiis 1895, pp. 110-113.; MERCIER, D., (CARD), *Cours de Philosophie*, Vol. II, *Ontologie*, 3e édition, Paris 1902, pp. 440-441, n. 222.; GREDT, J., O.S.B., *De entitate viali causalitatis instrumentalis*, dans *Divus Thomas* (*pia.*), Vol. LXI (1938), pp. 420-423.; *ID., Elementa Philosophiæ Aristotelico-Thomisticæ*, editio decima recognita, Vol. II, *Metaphysica*, Friburgi Brisgoviæ, nos. 839-844.; HUGON, E., O.P., *La causalité instrumentale en Théologie*, Paris 1907, pp. 17-19.; MARTIN, R., O.P., *Pour saint Thomas et les thomistes contre le R. P. Stuffler, S.J.*, dans *Revue Thomiste*, Vol. VIII (1925), p. 172.

côté de la cause agissante un enrichissement quelconque préalable à la production de l'effet: la prémotion. Cet enrichissement obtenu, la cause peut exercer une efficience; elle peut produire quelque chose. Mais ce "quelque chose" est être, il existe, et, à ce compte, il doit trouver sa source en Dieu. D'où nécessité, non plus seulement d'un concours portant sur la cause, mais aussi d'une collaboration de Dieu dans l'être même de l'effet.

> Dans la subordination des causes à Dieu, écrit Jean-de-Saint-Thomas, nous pouvons considérer trois choses: la dépendance de l'effet de la cause inférieure par rapport à la cause supérieure; en second lieu, la dépendance de la cause inférieure elle-même dans son agir. . . Nous parlerons de ces trois choses: dans le premier article, le concours simultané, qui influe sur l'effet en même temps que la cause seconde; dans le deuxième et dans le troisième, le concours préalable qui meut la cause seconde à causer. . .

Et voici, de façon développée, le concours simultané et son fondement:

> Tout être, quel qu'il soit, est une participation et un dérivé de l'Etre divin. Or tout effet et toute action sont des êtres créés. Ils sont donc des participations de l'Etre divin. En conséquence, notre action et son effet doivent procéder de Dieu. La cause créée a donc besoin, pour n'importe quel effet, d'un concours divin simultané, requis plutôt à cause de l'effet qui est une participation à l'être de Dieu qu'à cause de la causalité de l'agent second. . .[9]

Si maintenant l'on demande comment la créature peut conserver une certaine efficience, quand l'esse de son effet échappe à sa causalité, la réponse est la suivante:

> Dieu et la créature, répond le père Gredt, produisent tous les degrés métaphysiques qui se trouvent dans l'être. Mais la créature, selon sa causalité limitée, atteint *per se primo* tel être spécifiquement et individuellement déterminé. Quant aux degrés supérieurs, même l'être comme tel, elle les atteint de façon médiate, en tant qu'ils sont inclus dans les déterminations spécifiques et individuelles de l'être concret qu'elle produit. Au contraire, la causalité divine, étant illimitée, atteint *per se primo*, l'être comme tel, et elle n'atteint les degrés inférieurs qu'en autant qu'ils y sont contenus. Ainsi, les hommes, lorsqu'ils engendrent, produisent

---

[9] JOANNES A SANCTO THOMA, O.P. *Cursus Philosophicus Thomisticus, Phil. Nat.*, I. P., Q. XXV, int. et art. 1 (edit. Reiser, pp. 487-489): "In subordinatione causarum a Deo possumus tria considerare, scilicet dependentiam effectus causæ inferioris a superiori; secundo, dependentiam ipsius causæ inferioris a superiori in causando. . . De his tribus agemus in præsenti: in primo articulo, de concursu simultaneo, qui influit in effectum simul cum causa secunda; in secundo et tertio, de prævio movente causam secundam ad causandum. . . Omne ens, quocumque modo sit, a Deo participatum est et derivatum. Sed effectus ipse et actio sunt entia quædam creata, ergo a Deo sunt participata, ergo actio nostra et effectus illius etiam a Deo debet procedere, indiget ergo causa creata in quocumque effectu concursu Dei simultaneo, qui magis requiritur propter effectum, qui est ens participatum a Deo, quam propter ipsam causalitatem causæ secundæ. . ."

d'abord une humanité bien déterminée, et en elle ils produisent aussi l'animalité, la corporéité et l'être comme tel; Dieu, lui, produit l'être comme tel, et, avec lui, il produit la corporéité, l'animalité, l'humanité, l'individuation. . .[10]

On voit comment se pose, en définitive, le problème que nous soulevions tantôt: pourquoi le concours simultané, si la prémotion donne à la créature d'agir sur l'esse de son effet? Ou bien la prémotion est efficace et suffit à elle seule pour suppléer à l'indigence de la créature, ou bien le concours simultané est encore requis et alors le partage se fait mal entre le rôle de l'une et de l'autre.

Nous venons de voir le P. Gredt résoudre la question par la distinction entre esse *simpliciter* et esse *tale*. Quel que soit le pouvoir sur l'esse concédé à la créature par la prémotion, il reste toujours, selon l'éminent philosophe, que Dieu seul peut agir directement sur l'esse *simpliciter*.

Cette position nous semble pourtant ignorée du docteur angélique[11]. Pour lui, croyons-nous, il n'existe qu'un concours préalable, une prémotion, qui suffit pour que l'effet d'une puissance créée surgisse à l'existence.

---

[10] GREDT, J., O.S.B., *De entitate viali causalitais instrumentalis* dans *Divus Thomas* (*Pia.*), Vol. LXI (1938), p. 422: "Sed tum Deus tum creatura omnes gradus entis producit. At creatura secundum limitatam suam causalitatem attingit per se primo tale ens specifice et individualiter determinatum. Gradus superiores, inclusive, gradum entis, mediate attingit sub respectu limitato talis entis, quatenus in hoc continentur. Contra, illimitata causalitis divina per se primo attingit ens qua tale, gradus inferiores non attingit nisi quatenus in ente continentur. Ita homines generantes primo producunt determinatam humanitatem, et eo producunt animalitatem, et corporeitatem et entitatem; Deus autem producit ens secundum totam suam entitatem, et eo producit etiam corporeitatem et animalitatem et humanitatem et hanc individuam humanitatem."

[11] — Le P. Gredt admet comme nous que la créature est une véritable cause instrumentale entre les mains de Dieu, parce que, pour agir, elle doit recevoir de ce dernier une motion grâce à laquelle il lui sera permis d'atteindre à un effet qui la dépasse, l'*esse*. En cela, il se sépare de Jean-de-Saint-Thomas qui n'exploite pas ce point de vue, du moins explicitement, quand il parle de la prémotion. Il admet, par ailleurs, comme lui, et pour les mêmes motifs, la nécessité d'un concours simultané. C'est ici que nous nous séparerions de lui.

Voici, en résumé, sa position: Tout être, étant une participation à l'*ipsum esse subsistens*, doit en dépendre immédiatement. Nos actions et leurs effets sont "êtres": sous cet angle, ils dépendent, de façon immédiate, de la Source première de l'être. Aussi faut-il dire que Dieu crée l'*esse simpliciter* et, avec lui, ses déterminations, la créature produisant l'*esse tale*, et, en lui, l'*esse simpliciter* (voir le texte que nous avons cité plus haut). D'où il suit que, selon ce point de vue, la créature est cause seconde principale de son effet (seconde, à cause du concours simultané), car ce dernier correspond à sa vertu propre. Il n'y a pas, pour le moment, à parler d'instrumentalité.

Pourtant, il faut bien admettre, poursuit l'auteur, que même si l'*esse* que produit la créature n'est qu'un esse "sub ratione essentiæ seu taleitatis", non "sub ratione universali entis" (*Elem.*, n. 841), il est malgré tout un *esse*. A ce titre, il dépasse les possibilités de la cause créée. D'où la nécessité d'une prémotion élevante, comme pour tout instrument. Il n'y a donc que l'essence, à parler rigoureusement, qui soit l'effet propre de la cause créée. (Voir *De entitate viali causalitatis instrumentalis*, p. 420-423).

> Si Dieu opère dans toutes les opérations de la nature, objecte saint Thomas, ou bien Dieu et la créature agissent par une seule et même opération, ou bien il y a deux opérations. Mais ce n'est sûrement pas par une seule et unique opération: l'unité d'opération atteste de l'unité de nature. . . Et il est certain que Dieu et la créature ne communient aucunement sur le plan de la nature. Mais il n'est pas plus possible que les opérations soient diverses, car diverses opération: l'unité d'opération atteste de l'unité de nature. . . Et il est certain et les opérations se distinguent par leurs termes: Force nous est donc de conclure qu'aucune collaboration divine n'est possible pour l'opération des créatures [12].

Ainsi, pour saint Thomas, deux hypothèses se présentent pour faire la part de Dieu et celle de la créature dans la production de tout effet créé. Ou bien, Dieu et la créature n'ont qu'une seule opération, qui aboutit à un effet unique; mais cela n'est pas possible, dit saint Thomas, parce que l'unité d'opération atteste de l'unité de nature. Ou bien, Dieu et la créature ont chacun leur opération dans la production de l'effet unique en question; mais alors, objecte saint Thomas, on comprend mal que l'effet soit unique, car comment diverses opérations pourraient-elles s'unir dans la production d'un même effet?

Or quelle réponse fait le docteur angélique à cette objection?

> . . . l'opération de la créature est en même temps l'opération de la vertu divine; de même que l'instrument agit, par la vertu de la cause principale. Et rien n'empêche que Dieu et la créature coopèrent au même effet, à cause du rapport qui existe entre eux [13].

Ainsi la réponse ne consiste pas à dédoubler l'effet, fût-ce par une distinction virtuelle comme serait celle entre l'*esse simpliciter* et *l'esse tale*. L'unité ontologique de l'effet est absolument maintenue. Il s'agit simplement d'unir dans une seule opération le pouvoir d'agir de Dieu et celui de la créature. Et cette union ne se peut réaliser que selon le mode de synthèse dynamique qui existe entre agent principal et instrument.

D'où il faut conclure que la coopération divine à l'oeuvre des créatures doit s'entendre d'une prémotion. De concours simultané comme réellement distinct du concours préalable, il n'est fait aucune mention [14].

---

[12] *De Pot.*, q. 3, a. 7, obj. 3.

[13] *Ibid.*, ad 3.: ". . . ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur propter ordinem qui est inter Deum et naturam."

[14] Thomas de Lemos, O.P., est très explicite sur ce point: pour lui, il n'existe qu'un concours préalable (*prævius*), requis pour que la créature puisse produire l'*esse* de ses effets: "Illa alia (opinio) quæ tantum admittit prævium et simultaneum concursum, sed ad invicem re ipsa distinctos, examinanda est, de qua mihi videtur dicendum quod licet ab aliquibus defendatur, non tamen veritate subsistit. . . q. 3. de Potentia, art. 7., ubi

II — Une restriction: La créature n'agit que sur le devenir

Nous avons prétendu découvrir chez saint Thomas l'idée que l'agent créé produit, comme instrument de Dieu, l'esse de ses effets. Nous devons maintenant nous demander en quel sens il faut entendre cet agir sur l'esse. "Tout être qui opère, affirme le docteur angélique, est d'une certaine manière cause de l'être, ou bien selon l'être substantiel, ou bien selon l'être accidentel."[15] Que signifie, dans cette phrase, l'expression "d'une certaine manière"? Le mot "cause", dit ailleurs saint Thomas, implique une influence sur l'esse de l'effet"[16]. Quelle est cette influence, lorsque la cause est une créature?

Tâchons tout d'abord de déterminer la causalité divine par rapport à l'existence des choses créées: il nous sera plus facile ensuite de faire la part des causes finies. Certains agents, dit saint Thomas[17], sont causes de leurs effets selon le *fieri* seulement et non pas directement selon l'esse. D'autres sont causes de leurs effets directement selon l'esse. Par exemple, l'architecte est cause de la maison qu'il construit quant au *fieri* de cette dernière, mais non pas directement quant à l'esse. En effet l'esse de la maison suit sa forme qui est composition et ordre, lesquels proviennent de la vertu naturelle des matériaux employés. Cet esse échappe donc à la causalité de l'architecte, l'activité de ce dernier étant limitée au devenir de la maison.

Cet exemple, tiré des choses artificielles, se retrouve, quant à ses notes essentielles, dans le monde de la nature. Saint Thomas nous l'ex-

---

copiosius agit (S. Thomas) de hac materia, unum tantum agnoscit Dei concursum, quo operatur Deus in omni natura et voluntate operantibus,. . . et illum dicit esse quo causam moveat et applicet ad operandum, imprimens ei virtutem quamdam et vim actualem, qua secunda causa agat, et præter istum concursum, qui manifeste est in causa secunda, nullum alium realiter distinctum Dei concursum asseruit. . . Præterea, id sine dubio S. Thomas in omnibus suæ doctrinæ locis, quibus hunc concursum explicat per similitudinem ad instrumenta alia, non obscure declarat. Plurima sunt loca . . . (ubi dicit) quod sicut instrumentum non movet nisi motum, ita et secundæ causæ, cum comparatione Dei se habeant ad modum instrumentorum, habent etiam quod, nisi moveantur, non movent. In quibus pariter docet quod sicut una est actio, quæ est ab instrumento et ab agente principali, ita una est actio quæ est a secunda causa et a causa prima. Sumamus ergo hanc Sanctissimi Doctoris perpetuam similitudinem, quam ad præsentis materiæ manifestationem sæpe inducit, et apparebit verum esse, et in re et in ejus sententia, quod intendimus, non duos videlicet esse concursus realiter distinctos, prævium et simultaneum. . ." (*Panoplia gratiæ*, Liber III, Pars Ia, Tract. 1, caput XXVII voir aussi caput 1, Haec una nostra.)

[15] *Cont. Gent.*, III, 67, Ex hoc autem: "Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale".

[16] *Comment. in Met.*, L. V, 1 i, n. 751: "Hoc vero nomen causa importat influxum ad esse causati". Voir *De Pot.*, q. 3, a. 8, c.

[17] Voir *Sum. Theol.*, I, q. 104, a. 1, c. Cette distinction entre cause *in esse* et cause *in fieri* est constante chez S. Thomas: voir, par exemple, *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1, c.; *II Sent.*, d. 15, q. 1, ad 2, c.

plique de la façon suivante: si deux choses sont de la même espèce, dit-il, l'une ne peut pas être la cause *per se* ou cause propre de la forme de l'autre, en tant qu'elle est telle forme: autrement elle serait sa propre cause. Il reste qu'elle peut être cause de cette forme selon qu'elle est dans la matière, c'est-à-dire, selon que cette matière déterminée acquiert cette forme déterminée. En un mot, elle peut être cause du *fieri* de cette forme.

On peut donc, poursuit saint Thomas, poser l'affirmation suivante: chaque fois qu'une forme peut naturellement être reçue dans un sujet selon la raison qu'elle possède dans l'agent, ce dernier est la cause de son devenir, il n'est pas la cause de son *esse*. Inversement, si une forme n'est pas telle qu'elle puisse être reçue naturellement dans un sujet selon la raison qu'elle possède dans l'agent, ce dernier est la cause, non pas seulement du devenir, mais aussi de l'*esse* de cette forme.

Ces principes, poursuit saint Thomas, expliquent la différence entre la chaleur introduite dans un corps tel que l'eau et la lumière qui vient illuminer l'air atmosphérique: la première demeure, même si l'agent qui l'a produite cesse son activité, l'autre disparaît, si le soleil se cache.

La forme du feu peut naturellement être reçue dans la matière de n'importe quel corps terrestre, comme l'expérience nous le démontre. Lorsqu'un agent introduit de la chaleur dans un corps terrestre, il lui est donc possible d'introduire en même temps une certaine participation à la forme du feu dont la chaleur est une propriété naturelle. Aussi cette dernière existera dans le corps où elle est introduite, bien enracinée en lui: que cesse l'activité de l'agent, elle ne devra nullement disparaître instantanément.

Ainsi se vérifie le principe: quand un effet peut être produit selon la raison qu'il possède dans l'agent, ce dernier est cause de son devenir, l'*esse* est indépendant de lui. Car ici la chaleur est introduite dans l'eau selon la raison qu'elle possède dans le feu lui-même: comme une propriété enracinée dans la forme dont elle découle.

Tout différent est le cas de la lumière: elle est une propriété naturelle du soleil dont la forme ne peut nullement être reçue dans la matière de l'air. Aussi sera-t-elle diffusée dans l'atmosphère, sans être soutenue par la forme dont elle devrait naturellement émaner. Et n'ayant pas d'enracinement dans l'air, elle disparaîtra instantanément avec le soleil. On le comprend; il y a ici une application du principe qu'énonçait plus haut le docteur angélique: quand un effet ne peut être produit selon la raison qu'il possède dans l'agent, ce dernier est cause de son *esse*. Or ici la lumière est introduite dans l'air sans être soutenue par la forme du soleil, alors que dans le soleil elle se présente comme une propriété naturelle de ce dernier et, par conséquent, enracinée en lui.

Le cas de l'existence des créatures, et par conséquent le problème de la conservation des créatures dans l'être, se résout en définitive par le même principe: quand un effet ne peut être produit selon la même raison que celle qui est la sienne dans l'agent, il dépend de ce dernier, non seulement pour son devenir, mais aussi pour sa permanence ou sa conservation.

Or l'existence constitue l'essence divine; elle ne peut nullement être reçue dans les créatures au point de faire partie de leur essence; elle ne peut nullement être produite en elles selon la raison qu'elle possède dans sa cause. C'est pourquoi, de même que la lumière disparaît, si le soleil cesse d'illuminer, ainsi les créatures seraient réduites au néant, si Dieu ne les conservait.

Que conclure de ce long développement du docteur angélique? Une forme peut provenir d'un agent qui n'en est que la cause *in fieri;* elle peut aussi provenir d'un agent qui est cause de son être et donc de sa permanence dans l'être. L'existence des créatures, que saint Thomas considère ici comme une forme, provient de Dieu, source de l'être, comme d'une cause *in esse.* Dieu est donc principe de la permanence des existences, de leur conservation. Nous en revenons donc au primat de Dieu en ce qui concerne l'existence.

Il nous reste maintenant, si possible, à faire la part de la créature, par rapport à la production de l'existence. Dieu en est la cause *in esse,* la créature en serait-elle la cause *in fieri?* Et en quel sens faudrait-il entendre cette expression?

Saint Thomas nous avertit tout d'abord que la dépendance de l'esse par rapport à ses causes efficientes se calque sur la dépendance de la forme par rapport à ces dernières[18]. Il entreprend ensuite de délimiter les liens de dépendance qui unissent les formes corporelles à leurs causes efficientes. Selon ce procédé, si la forme corporelle dépend en quelque manière d'un agent créé, il en sera de même de l'existence de cette forme.

Les formes corporelles, rappelle le docteur angélique, ont, comme cause *per accidens,* ou cause *in fieri,* des êtres corporels qui possèdent les formes qu'ils produisent, selon une raison identique. Ces êtres corporels ne sont pas cause *per se* ou causes propres des formes ainsi produites. Il est donc nécessaire de faire appel à un principe plus élevé dans l'ordre ontologique. Quel sera-t-il? Nous cherchons un être qui puisse être cause de la forme comme telle, en tant que forme. Or, de soi, l'être d'une forme n'est pas sujet au mouvement, à la transmutation. Par ailleurs, l'activité

---

[18] Voir *De Pot.,* q. 5, a. 1, c. Aussi *Cont. Gent.,* III, 65.

des êtres corporels se limite à la transmutation. La cause propre des formes corporelles ne peut donc être qu'un principe incorporel.

Mais puisqu'il en est ainsi, quelle nécessité y aura-t-il de faire intervenir un agent corporel comme cause *per accidens* ou cause *in fieri?* Dans les êtres corporels, répond saint Thomas, pour qu'une forme commence d'exister, il faut que la matière correspondante soit préparée à la recevoir, qu'elle possède, par conséquent, les dispositions requises par la forme en question. Une opération transmutative de la matière est donc requise, chaque fois qu'une forme doit être introduite dans une matière. Cette opération étant l'apanage de l'agent corporel, l'agent incorporel se subordonne ce dernier comme instrument.

Ainsi, conclut le docteur angélique, les agents terrestres ne sont principes des formes dans les choses produites que dans les limites de leur activité propre, l'activité transmutative. Leur rôle se borne à disposer la matière et à procéder à l'éduction des formes à partir de la puissance de la matière. Les formes sont donc produites par les agents corporels: d'abord, parce que ces derniers disposent la matière qui doit les recevoir; ensuite, parce qu'ils procèdent à leur éduction à partir de la matière ainsi disposée.

On doit donc distinguer une double activité des corps inférieurs pour la production des formes corporelles: une action indirecte ou dispositive: elle consiste à donner à la matière les dispositions requises par la forme à produire; une opération directe: l'éduction de la forme elle-même.

L'agent terrestre a donc son rôle à jouer dans la production des formes substantielles: il partage cette tâche avec le principe incorporel: Dieu. Comment se fait ce partage? La causalité de l'agent corporel se limite à la transmutation, au changement; elle consiste uniquement à faire passer un sujet d'un état à un autre. En conséquence, dans la production des formes substantielles, elle ne peut aller plus loin: la permanence de ces dernières dans l'être lui échappe. L'agent incorporel, lui, peut être cause, non seulement de la transmutation, mais aussi de la permanence dans l'être, de la conservation. Aussi faut-il affirmer qu'au moment où la forme est éduite de la matière, deux agents interviennent: l'agent incorporel, comme cause principale, le corps, comme instrument. Mais ensuite, quand il ne s'agit plus que de maintenir dans l'être une forme déjà éduite de la matière, l'agent incorporel poursuit seul son activité.

Jusqu'ici nous nous en sommes tenus à des considérations sur la production des formes. Mais notre intention était de délimiter la part de Dieu et celle de la créature en ce qui concerne l'*esse*. Quel enseignement nous donnera saint Thomas sur ce point?

Rappelons ce qu'il avait affirmé dès le début de son article: la dépendance de l'*esse* par rapport à ses causes efficientes se calque sur la dépendance de la forme par rapport à ces dernières. En conséquence, au moment où une chose est produite, deux agents interviennent pour donner l'*esse*: l'agent incorporel, comme cause principale, le corps, comme instrument. Mais lorsque la chose est déjà produite, quand il ne s'agit plus que de la maintenir dans l'être, l'agent incorporel continue d'agir seul: il conserve ce qu'il a donné à l'instrument de produire, ce qu'il a produit avec son concours; il conserve l'*esse* que l'agent corporel avait donné, instrumentalement, en sa dépendance.

C'est ainsi que saint Thomas harmonise la doctrine de la conservation des choses par Dieu avec celle de leur production par des agents créés subordonnés à Dieu:

> Comme les agents corporels n'agissent que par transmutation et que rien ne peut subir une transmutation, si ce n'est en raison de la matière, la causalité des agents corporels ne peut aller au-delà de ces formes qui sont d'une certaine manière dans la matière. Et parce que les Platoniciens, comme Avicenne d'ailleurs, n'admettaient pas que les formes fussent éduites de la puissance de la matière, il leur fallait dire que les agents naturels ne faisaient que disposer la matière, laissant l'induction de la forme à une substance séparée. Si, au contraire, suivant en cela Aristote, nous soutenons que les formes substantielles sont éduites de la puissance de la matière, nous admettrons alors que les agents naturels, non seulement produisent des dispositions matérielles, mais sont également causes des formes substantielles. Mais ceci, seulement quant à leur éduction de la puissance à l'acte, comme il a été dit. En conséquence, les corps naturels sont principes d'être pour ce qui est du commencement de l'*esse*, non pas pour l'*esse* absolu [19].

Ainsi, loin d'enlever aux créatures leur part dans la production de l'être, comme nous aurions pu le croire tantôt, la conservation assure la stabilité de leurs effets. Ce n'est pas tout de procéder à l'éduction des formes, il faut que les formes soient stables dans la matière; ce n'est pas tout d'inaugurer l'*esse*, il faut que l'*esse* finisse par se stabiliser, par devenir un *esse* absolu.

---

[19] *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 4: "Cum agentia corporalia non agant nisi transmutando — nihil autem transmutetur nisi ratione materiæ, — causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quæ aliquomodo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiæ educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formæ erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiæ, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causæ dispositionum materiæ, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum etc. . . et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute". Voir aussi *ibid.*, q. 5, a. 1, ad 7.

Tâchons maintenant de nous résumer: selon saint Thomas, au moment où la chose est produite, au moment où l'*esse* est donné, Dieu agit comme cause principale de l'*esse*, l'agent corporel en est la cause instrumentale, la cause subordonnée; l'action de Dieu ne touche pas de façon efficiente à l'effet lui-même, elle ne touche qu'à l'agent créé, lui donnant une motion élevante grâce à laquelle ce dernier pourra atteindre à l'effet propre de Dieu, l'*esse*. En un mot, à ce moment précis de l'éduction de la forme, on ne peut parler que de concours préalable, de prémotion.

Ensuite, quand la chose est produite, Dieu agit seul pour conserver cette dernière[20]; son action ne tombe plus sur l'agent créé, mais bien sur l'effet de ce dernier, pour le conserver. Cette action, on l'appelle habituellement "conservation".

Selon saint Thomas aussi, Dieu est cause de l'existence des créatures comme le soleil est cause de toute illumination: cela implique que Dieu n'est pas seulement cause *in fieri* de l'existence, mais aussi qu'il en est la cause *in esse*. Cela implique qu'aussi longtemps que dure l'*esse* dans une créature, aussi longtemps dure l'action divine par rapport à cette existence.

Quant aux agents corporels, puisqu'ils produisent des êtres de même degré ontologique qu'eux-mêmes, ils ne peuvent être qu'à l'origine du *fieri* de ces derniers. En d'autres termes, les agents corporels donnent l'existence, agissent sur l'existence, mais seulement au moment où s'opère une transmutation, une éduction de forme substantielle.

En conséquence, si l'on dit que Dieu est cause *in esse* de l'existence, cela ne veut pas dire que Dieu ait toujours une action directe et immédiate sur l'existence des choses. Cela n'implique pas, par exemple, qu'au moment même où la chose est produite, il faille admettre un concours simultané portant directement sur l'effet. Tout ce qu'on veut dire en affirmant que Dieu est cause *in esse* de l'existence, c'est que l'action divine, tantôt médiate, tantôt immédiate, est toujours requise, tant que l'*esse* demeure.

Par ailleurs, quand on dit que les créatures sont causes *in fieri* de l'existence, on ne veut pas affirmer qu'elles ne donnent pas l'existence, on ne veut pas dire qu'elles n'agissent que sur les dispositions matérielles, ou sur la forme, ou sur l'essence. On soutient, au contraire, qu'elles causent tout cela, mais que leur influence ne s'exerce qu'au moment où la chose est produite, où la chose est *in fieri*. Les créatures sont donc causes de l'existence, mais seulement à cet instant précis où la chose devient. Leur activité porte directement sur le *fieri*, mais de façon concomitante sur

---

[20] Sauf le cas où il se subordonne des causes secondes équivoques pour la conservation des formes: voir *Sum. Theol.*, I, q. 104, a. 2.

l'esse, parce que le *fieri* implique l'esse, étant le commencement de ce dernier.

Il ne faut donc pas attribuer le devenir à la créature, à l'exclusion de l'esse, laissant à Dieu de produire ce dernier. Il n'y a pas de distinction réelle possible entre le *fieri* et l'esse. Il n'y a qu'une distinction d'aspects: le *fieri* c'est l'esse au moment où il commence à être.

C'est ainsi que Cajetan entendait cette distinction entre le *fieri* et l'esse:

> Certains effets, disait-il, sont produits par un agent, selon le *fieri* et non pas directement selon l'*esse*. D'autres sont produits selon leur *fieri* et selon leur *esse* directement. Et notez bien le mot *"directe"*. Car il est stupide de dire que le *fieri* d'un être dépend d'une cause, son être lui-même d'une autre cause, puisque le *fieri* d'une chose équivaut pour elle à l'acquisition de l'*esse*. La distinction ne se fait donc pas entre effet *"in fieri tantum"* et effet *"in esse et fieri simul"*; mais on sous-entend ce mode de dépendance: *"directe"*. En conséquence, bien que tout effet ait de sa cause efficiente et le *fieri* et l'*esse*, certains agents ne causent pas directement l'*esse*, ils ne sont causes directes que du *fieri*. L'*esse*, ils le causent de façon concomitante. Par exemple, l'*esse* de la maison par rapport au constructeur. Certains agents, au contraire, causent directement et l'*esse* et le *fieri*, par exemple, le soleil produisant la lumière. . . [21]

En toute production, avions-nous conclu à la fin de notre premier article, Dieu agit comme cause principale et la créature se comporte com-

---

[21] In Iam, q .104, a. 1.: "Effectuum aliquis ab agente causatur secundum fieri, et non secundum esse directe; aliquis vero et secundum fieri et secundum esse directe. Et bene notato ly directe: quoniam stultum est dicere fieri alicujus causari ab aliquo, et esse illius non: cum fieri rei nihil aliud sit quam acquirere esse. Non ergo distinguitur inter effectum in fieri tantum, et in esse et fieri simul, absolute; sed subintellecto illo modo dependendi, scilicet directe. Ita quod, licet omnis effectus, a sua sufficienti causa habeat et fieri et esse, aliquis tamen est cujus esse non directe causatur ab agente, sed fieri tantum, esse vero concomitanter, ut domus respectu ædificatoris; aliquis vero, cujus et fieri et esse directe ab agente pendet, ut lumen a sole."

Cajetan s'est toujours élevé contre ceux qui prétendaient enlever toute influence sur l'*esse* aux créatures: "Debet enim accipi conclusio ut sequitur ex præmissis: ex quibus habetur quod esse est proprius causæ universalissimæ quæ est Deus, id est esse est per se primo effectus Dei. Hoc enim significat *ly* proprius; et non significat idem quod solum seu tantum, ut arguens intellexit, imponens auctori quod esse est effectus solius Dei. Hoc enim numquam somniavimus. Immo omnem causam tenemus dare esse, virtute tamen primæ causæ. . ." (In Iam, q. 45, a. 5) Même doctrine chez Lemos, O.P.: "Sinistre valde intelligunt S. Thomæ dictum illud, quod esse sit effectus proprius primæ causæ, qui ita philosophantur. Hæc enim S. Thomas sensit aut sentire potuit, quod esse ita sit proprius effectus Dei, quod a solo ipso fiat, ut recte Cajet. exposuit 1 p. q. 45, art. 5 in quo loco S. Thomas sicut et in aliis docet, quod ipsum esse est effectus proprius primæ et universalissimæ causæ; sed ideo dicitur quod esse est proprius effectus Dei, quia fit ab ipso primo, non quia fiat ab ipso solum, et de hoc reprehendit ibi Scotum, qui similiter male intelligebat illam S. Thomæ rationem, sentiens dictum fuisse a S. Doctore quod esse ita sit proprius effectus Dei, quod ab ipso solo producatur, in quo pari ratione omnes, qui ita S. Thomam intelligunt, Cajetanus redarguit. . ." (*Panoplia, Liber* III, Pars Ia, Tract. 1, caput XXVII.)

me son instrument dans la donation de l'esse. Une restriction s'impose maintenant: l'agent terrestre n'est instrument de Dieu qu'au moment où la chose devient, commence à être.

III — L'intentionalité de la motion divine

En toute opération, la créature est cause instrumentale de l'esse de son effet; elle agit instrumentalement sur ce dernier dans son devenir: telles sont les conclusions auxquelles nous sommes parvenus jusqu'ici. Nous savons, par ailleurs, que tout instrument agit par un "mouvement" et nous avons pu constater que, pour saint Thomas, la créature, instrument de Dieu, ne faisait pas exception à cette règle [22].

Nous attarder maintenant à scruter la nature de ce "mouvement" par lequel agit tout instrument sera donc faire un pas de plus dans la connaissance de cette motion divine impliquée par le concours divin.

Qu'est-ce que la vertu instrumentale, pour le docteur angélique? Quelle est sa nature, son mode d'être? Il y a deux sortes de causes, affirme ce dernier [23]: la cause principale et l'instrument. Par ailleurs, le pouvoir d'agir doit être proportionné à l'agent. On doit donc affirmer que le pouvoir d'agir dans l'agent principal ne revêt pas le même mode d'être que dans l'instrument.

Or la cause principale agit selon les exigences de sa forme. Aussi faut-il dire que la vertu d'agir de l'agent principal possède un mode d'être stable: c'est une forme ou une qualité dont l'esse est complet.

L'instrument, au contraire, n'agit qu'en tant qu'il est mû, au moment où il est mû et par le fait même qu'il est mû. C'est pourquoi la vertu instrumentale sera proportionnée au mouvement; c'est pourquoi elle épousera les contours métaphysiques du mouvement.

Mais qu'est-ce que le mouvement, selon saint Thomas? Il est un acte incomplet, imparfait, passant d'un agent dans un patient [24]. Il possède donc deux caractéristiques: il est passage graduel de la puissance à l'acte et, par conséquent, actuation imparfaite et incomplète, perfection qui n'est pas encore possédée en toute sa richesse; de plus, cette perfection existe dans le sujet en dépendance actuelle d'une cause efficiente.

---

22 Voir *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.: "Instrumentum. . . participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus. . ."

23 Voir *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4. Responsio ad secundam.

24 Voir *Sum. Theol.*, III, q. 62, a. 4, c.: "Motus est actus imperfectus ab agente in patiens".

Dès maintenant nous pouvons conclure que la vertu instrumentale revêt ces deux caractéristiques: elle est une forme imparfaitement possédée, elle est sous la dépendance actuelle d'un agent qui la produit.

Nous voici donc en face d'un fait: il s'agit maintenant de l'expliquer. Quand il s'agit d'instruments inertes, comme un pinceau entre les mains d'un artiste, comme une scie entre les mains d'un charpentier, on comprend bien, en effet, que la vertu instrumentale se modèle sur la structure métaphysique du mouvement, puisqu'elle est contenue, pour ainsi dire, dans le mouvement local qui semble constituer l'unique contact entre l'agent principal et l'instrument. Mais quand il s'agit d'un instrument d'ordre spirituel, le raisonnement ne vaut plus: il y a bien ici donation d'une vertu supérieure aux possibilités naturelles de l'instrument, il n'y a pas de mouvement local provenant de la cause principale. Il nous faut donc approfondir la notion de vertu instrumentale pour comprendre qu'elle puisse conserver encore les caractéristiques que nous lui avions attribuées tantôt: perfection incomplète sous la dépendance actuelle d'un agent extérieur.

Nous y parviendrons en rappelant que, selon saint Thomas, les perfections de ce monde peuvent revêtir différents modes d'être; qu'en particulier, il existe un mode où la forme possède un *esse* incomplet sous l'influence actuelle d'une cause efficiente; que ce mode d'être convient nécessairement à la vertu instrumentale, en n'importe quelle de ses réalisations.

> Parmi les formes qui commencent d'être dans la matière, par l'action d'un agent corporel, les unes sont produites, parfaites au point de vue de leur espèce, parfaites aussi pour ce qui est de leur exister dans la matière, aussi parfaites que l'est celui qui les engendre. Et cela parce que, dans la matière, il n'y a aucun principe contraire à leur présence. Aussi ces formes demeurent-elles après qu'a cessé l'action de celui qui les a engendrées, jusqu'au temps fixé pour leur corruption.
>
> D'autres formes sont produites dans la perfection au point de vue de leur espèce, mais leur exister dans la matière est imparfait, comme, par exemple, la chaleur de l'eau: la forme parfaite de la chaleur est dans l'eau, mais elle n'y existe pas de façon parfaite, l'exister plus ou moins parfait venant de l'application plus ou moins parfaite de la forme à la matière, et, dans la matière en question, se trouvant déjà une forme opposée à la chaleur. Aussi ces formes peuvent-elles demeurer pour un temps dans la matière; mais le principe contraire qui s'y trouve les empêche d'y demeurer longtemps.
>
> D'autres formes enfin, sont produites dans la matière, et elles sont imparfaites aussi bien quant à leur espèce qu'au point de vue de leur exister, comme la lumière que produit dans l'air le corps lumineux. La lumière, en effet, n'est pas dans l'air comme une forme naturelle parfaite, comme elle l'est, par exemple, dans le corps lumineux: elle est là plutôt par mode d'*intentio*. De même en effet que l'image d'un homme ne demeure sur une glace qu'aussi longtemps que l'homme reste devant cette glace, ainsi la lumière disparaît, si le corps lumineux se cache. Ces *intentiones*, en effet, dépendent des formes naturelles des

> corps *per se* et non pas seulement *per accidens*. Aussi leur exister cesse-t-il si l'agent qui les produisait disparaît. A cause de l'imperfection de leur exister, ces formes sont dites *in fieri*, à la différence des formes parfaites, qui ne sont pas dites *in fieri*, nonobstant l'imperfection de leur exister [25].

Ainsi, ce texte montre bien que, selon le docteur angélique, les perfections peuvent revêtir de multiples modes d'être. En premier lieu, une forme parfaite en elle-même, au point de vue essence ou définition, peut être soit parfaite, soit imparfaite, au point de vue de son exister dans la matière. La chaleur, par exemple: qu'elle soit dans le feu, dont elle est une propriété, ou dans l'eau réchauffée, c'est toujours la même forme, la même *ratio*. La différence entre ces deux formes de chaleur consiste en ceci: dans la matière du feu, il n'y a aucune disposition opposée à la chaleur; c'est pourquoi l'exister de cette dernière y est absolument stable; c'est pourquoi aussi, même si la cause efficiente de cette chaleur cesse d'agir, il ne saurait être question pour le feu de perdre cette dernière. Au contraire, dans la matière de l'eau, on découvre des dispositions contraires à la chaleur: le feu peut bien réchauffer cette eau; quand il cessera son action, les dispositions contraires se mettront en activité pour chasser la forme "chaleur" que le feu aura introduite.

Nous sommes donc ici en face de la même forme, aussi parfaite au point de vue essence ou définition, mais parfaite dans le premier cas, im-

---

[25] *De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 6: "Dicendum quod formarum quæ incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quædam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et hujusmodi formæ remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quædam vero formæ producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia, sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formæ ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et hujusmodi formæ possunt ad modicum remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio quod est in materia. Quædam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quædam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini, ita nec lumen in aere, nisi apud præsentiam corporis lucidi: hujusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Hujusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri, sed creaturæ perfectæ non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem. . ." Au sujet de ces différents modes d'être des formes, voir aussi *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 1, c.; *Cont. Gent.*, III, 65, Item. Impressio; *Sum. Theol.*, I, q. 67, a. 3, ad 1.; *De Ver.*, q. 27, a. 4, ad 4 et 10; *I Sent.*, d. 20, q. 1, a. 2, ad 3; 2 *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 2, c. Nous nous basons sur tous ces textes pour l'interprétation qui suit. On pourra consulter, pour la notion de lumière chez saint Thomas, HAYEN, A., S.J., *L'intentionnel selon saint Thomas*, deuxième édition revue et corrigée, Paris 1954, pp. 106-126.

parfaite dans le second, pour ce qui a trait à l'exister lui-même, la présence dans la matière, l'inhérence.

Mais saint Thomas poursuit son étude des différents modes d'être que peuvent revêtir les formes. Il y a d'autres formes, affirme-t-il, qui sont imparfaites quant à leur exister dans la matière, imparfaites aussi en elles-mêmes, quant à la *ratio* qui les définit.

Prenons l'exemple de la lumière [26]. Elle est une propriété active du soleil: il est de son essence d'exister dans la forme de ce dernier, comme soutenue par elle et enracinée en elle. Or cette forme du soleil ne peut nullement être reçue dans la matière de l'air atmosphérique, cette matière n'étant en puissance qu'aux formes terrestres. Par conséquent, la lumière qu'on trouvera dans l'air y existera selon une raison différente de celle qui est la sienne dans le soleil: elle sera là comme une propriété privée de la forme qui devrait la soutenir et grâce à laquelle il lui serait possible d'inhérer dans l'air atmosphérique; elle n'y sera pas enracinée et, partant, elle sera appelée à disparaître dès que sa cause efficiente cessera d'agir.

Saint Thomas nous met donc ici en face de certaines formes, imparfaites au point de vue essence, imparfaites aussi au point de vue de l'exister dans un sujet; ces formes ne se stabilisent jamais dans ce dernier; elles ont toujours besoin d'une cause efficiente pour les y maintenir. On les appelle formes *in fieri* et, plus précisément, "*intentiones*" [27] Et elles ressemblent au mouvement: car le mouvement, on l'a vu, est une perfection incomplète sous l'influence actuelle d'une cause efficiente.

Il ne nous sera pas difficile maintenant de comprendre que la vertu instrumentale, quelle qu'elle soit, peut être appelée au sens large, un mouvement. La cause instrumentale a pour but de produire un effet qui la dépasse. Or toute cause doit être proportionnée à son effet. Il faut donc que l'instrument reçoive un pouvoir d'agir qui le dépasse et qui relève d'un être plus parfait que lui.

Ce pouvoir d'agir instrumental se présente donc à nous comme la propriété active d'un agent ontologiquement supérieur, propriété transmise à un agent plus imparfait et incapable de participer en aucune façon à l'essence dont découle cette propriété.

Nous sommes donc en face d'une forme imparfaite quant à son exister dans la matière, imparfaite aussi quant à la *ratio* qui la définit; une forme

---

[26] Voir *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 1, c.

[27] Précisons que, pour saint Thomas, la lumière n'est pas une *intentio*, car elle a une activité physique dans la nature: les corps sont réchauffés par les rayons du soleil (cf. *Sum. theol.*, I, q. 67, a. 3, c.) Mais elle possède un mode d'être très semblable à celui des *intentiones*: "... magis per modum intentionis" (*De Pot.*, q. 5, a. 1, ad 6.) L'exemple de la lumière est donc apte à nous faire connaître le mode d'être des *intentiones*.

privée de l'essence qui devrait la soutenir; une forme qui n'est pas enracinée dans le sujet qu'elle perfectionne et qui, par suite, dépend essentiellement et de façon permanente de l'activité de sa cause efficiente.

La vertu instrumentale ressemblera donc au mouvement, elle sera une forme *in fieri*, une *intentio*[28].

Mettons maintenant à profit ces explications pour tâcher de comprendre la nature de la motion divine selon saint Thomas.

La motion divine donne à la créature de produire un effet qui la dépasse: l'*esse*. Cet effet relève en propre de la première cause efficiente, Dieu. La motion divine est donc une participation à la vertu divine:

> La cause seconde ne peut atteindre à l'effet de la cause première par sa vertu propre. . . mais elle en est la cause d'une certaine façon. . . en tant qu'elle participe à sa vertu. . .[29]

Cette participation à la vertu divine existe dans un sujet évidemment incapable de recevoir en lui l'essence divine elle-même; elle est donc en lui selon une *ratio* différente de celle qu'elle possède en Dieu; elle est là sans la forme qui devrait naturellement la soutenir et lui servir de racine ontologique.

Aussi n'y acquiert-elle jamais un *esse* stable, parfait, complet. Sa présence dans l'agent créé demeure toujours tellement précaire que, l'action divine cessant, elle disparaît immédiatement:

> Les choses naturelles peuvent bien recevoir une vertu propre, qui soit en elles une forme permanente, elles ne peuvent pas recevoir cette vertu par laquelle elles agissent sur l'*esse*, comme instrument de la cause première. . .[30]

C'est pourquoi la motion divine peut être appelée "mouvement":

> La cause seconde ne peut atteindre à l'effet de la cause première par sa vertu propre. . . mais elle en est la cause d'une certaine façon. . . en tant qu'elle participe à sa vertu par le mouvement qu'elle reçoit d'elle. . .[31]

---

[28] Voir *De Ver.*, q. 27, a. 7, c.; *Sum theol.*, III, q. 62, a. 3 et 4. Pour une étude complète de la notion d'"intention" chez le docteur angélique, voir HAYEN, *L'Intentionnel selon saint Thomas;* aussi SIMONIN, H.D., O.P., *La notion d'"intentio" dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, dans *RSPT*, 1930, pp. 445-463.

[29] *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.: "Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam. . . est causa quodammado. . . in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ. . ."

[30] *Ibid.*, q. 3, a. 7, ad 7.: "Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primæ causæ. . ."

[31] *Ibid.*, q. 3, a. 7, c.: "Nec causa secunda potest in effectum causæ primæ per virtutem propriam. . . est causa quodammodo. . . in quantum participat aliquid de virtute principalis causæ per motum ejus. . ."

Mais si l'on veut être plus précis, on dira qu'"elle n'est qu'une *intentio* ayant un certain esse incomplet" [32].

La motion divine est donc une participation à la vertu divine, participation grâce à laquelle la créature peut produire l'*esse* de ses effets. Cette participation ne jouit dans l'agent créé que d'une présence imparfaite et incomplète et, à cause de cela, elle exige constamment l'action divine pour s'y maintenir. Elle ressemble en cela au mouvement, acte imparfait venant actuellement d'un agent et passant dans un patient; elle est une forme *in fieri*, un être intentionnel.

Au point où nous en sommes, la créature nous apparaît comme essentiellement dépendante de Dieu dans son agir. Dieu est la source de l'être et, si la créature peut donner l'être à ses effets, ce ne peut être que sous la motion divine, comme instrument du Créateur.

Il importe maintenant de bien nous représenter ces rapports de causes instrumentales à cause principale entre les agents créés et Dieu: est-il permis de concevoir Dieu à la tête d'une série de moteurs instrumentalement subordonnés auxquels, en respectant l'ordre de subordination qui les unit les uns aux autres, il transmettrait le pouvoir de produire l'*esse* qui lui est propre? Par ailleurs, (car, avec saint Thomas, nous exigerons une action directe de Dieu pour produire la motion en toute créature) n'irions-nous pas contre les textes du docteur angélique en introduisant entre l'effet produit et Dieu la médiation de l'agent second et de la motion? Ce dernier n'affirme-t-il pas que Dieu, dans le concours divin, est "agent immédiat"?

Nous répondrons à ces questions en trois étapes. Nous expliquerons tout d'abord que, selon le docteur angélique, Dieu produit les effets de ses créatures immédiatement *immediatione virtutis*. Nous préciserons ensuite que, pour donner à ses créatures ce complément de vertu dont elles ont besoin pour produire l'*esse* de leurs effets, Dieu agit en elles sans l'intermédiaire d'aucun agent. Le schéma selon lequel la créature est cause instrumentale de l'*esse* de ses effets se résumera alors à ceci: Dieu, cause principale; l'agent créé, cause instrumentale; et l'effet. Nous montrerons enfin que la médiation de l'agent créé n'empêche pas Dieu d'être dit "agent immédiat à leur effet commun".

IV — Le concours divin est immédiat, immediatione virtutis

Sans avoir jamais employé telles quelles les expressions techniques *immediatio virtutis et immediatio suppositi*, saint Thomas en a donné bien

---

[32] *Ibid.*, q. 3, a. 7, ad 7.: "... est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum..."

souvent l'équivalent dans ses oeuvres [33]. Efforçons-nous donc de mettre sa propre pensée sous ces expressions.

Traitant de la Procession du Saint-Esprit [34], terme de l'Amour du Père et du Fils à l'intérieur de la Très Sainte Trinité, le docteur angélique en vient à étudier le sens de la préposition *per*. Qu'exprime-t-elle véritablement, puisqu'on peut dire aussi bien "le roi opère par le bailli" que "le bailli opère (de) par le roi" [35]?

A la vérité, répond-il, cette préposition signifie, mais de façon très générale, un *medium* quelconque.

Si l'on dit "le roi opère par le bailli", elle signifie que le roi n'agit, n'atteint ses sujets que par un suppôt placée entre eux et lui agissant sur eux grâce à lui. Elle est alors la négation de tout contact direct, de suppôt à suppôt, entre le roi et ses sujets. Elle amène donc à considérer le roi comme non immédiat à l'effet dont, tout de même, il est cause. Au point de vue du contact de suppôt à suppôt, c'est le bailli qu'on dira immédiat. "Ainsi, dit saint Thomas, en tant que le bailli sert d'intermédiaire dans la hiérarchie des suppôts, on dit que le roi opère par le bailli . . .".[36]

Si, au contraire, l'on dit inversement "le bailli opère de par le roi", la préposition *per* exprime que le bailli, suppôt en contact immédiat avec l'effet, reçoit sa vertu d'agir d'un autre suppôt supérieur, le roi, et que l'activité de ce dernier constitue comme le lien entre le pouvoir d'agir du bailli et les sujets du roi. Aussi, le bailli, au point de vue du pouvoir d'agir, sera-t-il considéré comme non immédiat à l'effet; c'est le roi qui le sera, à ce point de vue: ". . . si l'on considère la hiérarchie des pouvoirs d'agir, on dira que le bailli opère de par le roi, parce que la vertu du roi donne à celle du bailli d'atteindre son effet." [37]

Ces explications nous permettent de conclure à l'existence de deux espèces d'immédiation: l'immédiation *immediatione suppositi* et l'immédiation *immediatione virtutis*. Et ces deux espèces sont tellement irréductibles l'une à l'autre qu'il existe un rapport inversement proportionnel entre elles: dans une subordination d'agents, plus l'un de ceux-ci est immédiat

---

[33] Voir *I Sent.*, d. 12, q. 1, a .3, ad 4.; d. 37, q. 1, a. 1, ad 4.; *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.; *Cont. Gent.*, III, 68; *Sum. theol.*, I, q. 36, a. 3, ad 4.

[34] Voir *Sum. theol.*, 1, q. 36, a. 3, ad 4.

[35] En latin: ballivus operatur per regem.

[36] *Sum. theol.*, 1. q. 36, a. 3, ad 4.; "Sic igitur, in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum. . ."

[37] *Ibid.*: ". . . secundum ordinem vero virtutum, dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quod actio ballivi consequatur effectum".

au point de vue du suppôt, moins il l'est au point de vue du pouvoir d'agir; et l'inverse est également vrai. "On peut dire que le bailli opère de par le roi, bien que la préposition *per* exprime un certain intermédiaire, parce que, plus un suppôt est premier à agir, plus sa vertu est immédiate à l'effet." [38] Plus un suppôt est premier à agir . . . Entendons: plus il y a, entre l'effet et ce suppôt, d'agents subordonnés mus par lui, ou encore, moins un suppôt est immédiat à son effet, *immediatione suppositi.*

De ce rapport inversement proportionnel affirmé par saint Thomas, découle une vérité qui ne saurait être passée ici sous silence: nos deux espèces d'immédiation se situent dans le cadre d'une subordination d'agents dont un seul agit directement sur l'effet, dont un seul est immédiat, *immediatione suppositi.* On ne saurait, en effet, affirmer comme une loi cette proportionalité inverse, s'il était possible de trouver dans le même sujet et l'*immediatio virtutis* et l'*immediatio suppositi.* Aussi, à moins d'affirmation explicite du contraire par saint Thomas, même quand il s'agira de la subordination des créatures à Dieu, nous devrons maintenir que seules les créatures agissent directement sur l'effet, *immediatione suppositi.* "Autrement, affirme Sylvestre de Ferrare, il faudrait dire qu'entre Dieu et les créatures il n'y a pas une subordination *per se* dans l'agir, alors que tous les philosophes et tous les théologiens affirment le contraire, avec saint Thomas lui-même." [39]

Passons maintenant à l'application que saint Thomas fait de cette double immédiation pour expliquer comment Dieu et la créature peuvent contribuer au même effet. Dans le *Contra Gentiles,* le docteur angélique, après avoir une fois de plus expliqué la distinction entre les deux immédiations, distinction qu'il fonde ici sur le fait que "dans n'importe quel agent il faut distinguer et la chose qui agit et la vertu selon laquelle elle agit" [40], affirme seulement que "de même qu'il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'une action procède et d'un agent et de sa vertu, ainsi n'y a-t-il pas d'inconvénient

---

[38] *Ibid.*: "Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio per denotet medium, quia quanto suppositum est prius in agendo, tanto virtus ejus est immediatior effectui".

[39] *Commentaria in Summam Contra Gentiles S. Thomae Aquinatis,* III, 70.: ". . . diceretur quod inter Deum et alias causas, non est ordo per se in causando secundum supposita agentia: cujus oppositum omnis schola et philosophorum et theologorum tenet, et maxime apparet in hoc loco ex S. Thoma. . ." Nous montrerons, plus loin, que le fait, pour Dieu, de ne pas être agent immédiat *immediatione suppositi* ne l'empêche pas d'être au sens strict "agent immédiat à l'effet de la créature".

[40] *Cont. Gent.,* III, 70.: "In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit. . ."

non plus à ce que le même effet soit produit par un agent inférieur et par Dieu: de façon immédiate par chacun, mais de manière différente".[41]

D'où il nous est permis de conclure: Dieu et la créature concourent au même effet; la créature est subordonnée à Dieu; tous deux cependant agissent immédiatement sur l'effet, mais par une immédiation différente: Dieu, *immediatione virtutis,* la créature, *immediatione suppositi;* et, en vertu du principe selon lequel il y a rapport inversement proportionnel entre les deux espèces d'immédiation, la créature est seule à agir directement sur l'effet, *immediatione suppositi.*

Mais ceci dit nous devons tout de même nous rendre compte que notre but n'est pas atteint. Car, selon saint Thomas [42], la créature est subordonnée à Dieu dans son agir à un double titre: d'abord parce que Dieu l'applique à cet agir, par l'intermédiaire de toute une série d'agents créés, ensuite parce que la créature est instrument de Dieu dans la production de l'esse et, à ce titre, doit recevoir une entité incomplète qui lui donnera d'agir actuellement. Or nous cherchons à découvrir, chez saint Thomas l'usage de notre double espèce d'immédiation dans le cas où la créature est considérée comme instrument de Dieu pour la production de l'esse. Dans le *Contra Gentiles,* saint Thomas a traité du concours divin et de ses conséquences dans cinq chapitres [43]: aussi les éléments qui intègrent la notion de concours divin demeurent-ils quelque peu épars. Et même si le chapitre 66 développe cette instrumentalité de la créature avec une remarquable abondance, il n'est pas absolument évident que les précisions du chapitre 69 s'y rapportent directement. Aussi trouverons-nous ici avantage à passer à l'étude de la magnifique synthèse que nous donne le Maître dans la *Question Disputée De Potentia.*[44]

Là, plus aucun doute: il y a subordination entre Dieu et la créature pour l'agir de celle-ci, car "dans n'importe quelle chose naturelle nous découvrons qu'elle est un être . . . et rien ne peut produire l'esse, si ce n'est par la vertu divine". Et saint Thomas d'enchaîner ensuite:

> Si donc nous considérons les suppôts qui agissent, n'importe quel agent particulier est immédiat à son effet. Mais si nous considérons la vertu selon laquelle l'action est faite, la vertu de l'agent supérieur sera plus immédiate à

---

41 *Ibid.*: "Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo".

42 Voir *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.

43 Voir, III, 66-70.

44 *Voir,* q. 3, a. 7, c.

> l'effet que la vertu de l'agent inférieur, car la vertu inférieure n'est mise en contact avec l'effet que par la vertu supérieure. . . [45]

Qui ne voit dans ces mots la distinction entre *immediatio suppositi* et *immediatio virtutis* que nous expliquions tantôt? Aussi force nous est-il de conclure que, la créature étant subordonnée à Dieu dans la production de l'esse, cette subordination implique, pour Dieu, une *immediatio virtutis*, pour la créature, une *immediatio suppositi*.

Reprenons donc nos explications concernant ces deux immédiations; nous verrons où nous en sommes à l'étape présente. Nous verrons ce qui est acquis, ce qui devra demeurer ferme dans toutes nos élaborations ultérieures.

La créature agit immédiatement, *immediatione suppositi*: cela signifie qu'entre la créature et le sujet sur lequel elle opère, il n'y a aucun autre agent qui opère avec elle, comme mû par elle.

Dieu agit immédiatement *immediatione virtutis*: cela signifie que la puissance divine ne saurait jamais être appliquée à un effet par une cause supérieure à elle. Dire que Dieu agit immédiatement, *immediatione virtutis*, exprime d'abord et avant tout que la vertu divine est la plus nécessaire de toutes. Mais en vertu du principe de proportionalité inverse entre les deux immédiations, nous voyons également que l'*immediatio virtutis* attribuée à Dieu exclut pour lui, dans notre cas, l'*immediatio suppositi*.[46] Telles sont les conclusions dont nous devrons maintenant tenir compte dans les élaborations qui vont suivre.

V — Production de la motion: immediatement immediatione suppositi

Jusqu'ici nous n'avons pas tellement rapproché Dieu de ses créatures et de leur agir. Car de soi l'*immediatio virtutis* peut aussi bien permettre de poser toute une série d'agents subordonnés entre Dieu et l'effet créé, qu'elle peut se réaliser dans le cas où Dieu agirait directement sur l'agent inférieur. Nous pourrions fort bien, en effet, envisager Dieu comme n'agissant pas directement sur l'agent inférieur et se contentant d'influencer un ou plusieurs intermédiaires qui, eux, produiraient la vertu incomplète requise dans l'agent inférieur pour que celui-ci puisse donner *l'esse* à ses ef-

---

[45] *Ibid.*

[46] Nous pensons qu'en rigueur de termes l'*immediatio suppositi* ne devrait jamais être attribuée à Dieu. Car les deux espèces d'immédiation impliquent une subordination de plusieurs causes et dans le cas de la création, il n'y a pas une telle subordination. Cette distinction peut paraître purement verbale. Elle nous semble pourtant utile si l'on veut maintenir le principe du rapport inversement proportionnel entre les deux immédiations.

fets. C'est cette manière de voir que le Père Stuffler, pour la combattre d'ailleurs comme étrangère à saint Thomas, décrivait dans les termes suivants:

> . . . les causes créées ont besoin d'être appliquées à leur agir, de façon prochaine et immédiate par d'autres causes créées, de façon éloignée et médiate seulement par Dieu lui-même, excepté le cas où le premier moteur créé doit être appliqué immédiatement par Dieu. . . La vertu intentionnelle n'est pas imprimée immédiatement par Dieu aux causes inférieures, mais par d'autres causes auxquelles il appartient de mouvoir celle-ci de façon prochaine. [47]

Pourtant, si réel et si véridique que soit ce schéma décrit d'ailleurs bien des fois par saint Thomas [48], il ne semble pas qu'on le doive faire intervenir ici. Dans la production de cette entité intentionnelle dont a besoin la créature pour produire l'esse de ses effets, Dieu seul agit, il n'y a pas d'intermédiaire entre l'agent inférieur et Lui.

Si, en effet, être cause première ne consistait qu'à être numériquement premier dans la série des agents et à donner le branle à toute la suite des causes secondes, sans influencer directement chaque cause en particulier, on ne comprendrait pas que saint Thomas fasse de la présence de Dieu en toutes choses un corollaire de la thèse du concours divin. Car cette présence est, par définition, un contact substantiel.[49] Or ce lien logique entre le concours divin et la présence de Dieu est marqué de façon tout à fait explicite par saint Thomas. D'abord dans la réponse à une objection, au premier livre de son *Commentaire sur les Sentences.*[50] Il s'agissait de répondre à l'objection suivante contre l'ubiquité de Dieu: Deux agents ne peuvent produire de façon immédiate le même effet, car tout effet correspond à une seule opération, laquelle est propre et particulière à un seul agent. Il semble donc que Dieu n'agisse pas de façon immédiate dans l'opération des créatures. Aussi n'est-il pas présent en toutes choses. "Remarquez, note à propos de ce texte le Père Teixidor, le tour qui est ici donné à la difficulté et combien directement l'auteur se rapporte à la question du concours divin en toutes choses. La première conclusion, en effet: Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur, indique, selon toute apparence, l'intention d'un défenseur du concours immédiat; car, notez-le bien, il ne s'agit pas de façon générale de la production de toutes les choses par Dieu, mais bien, de manière spécifique, de la production par Dieu de tout

---

[47] J. STUFFLER, s.j., *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operatione naturae creatae praesertim liberi arbitrii*, Oeniponti, 1923, pp. 124-125.

[48] Voir, par exemple, *De subs. sep*, c. 14, Amplius. Sic.

[49] Voir *Sum. theol.*, 1, q. 8, a. 3, ad 1.

[50] Voir d. 37, q. 1, a. 1, ad 4.

ce qui est fait dans les choses, et par conséquent, des opérations de celles-ci".[51]

L'objection établit donc un lien très étroit entre le concours immédiat de Dieu et la présence divine qu'il s'agit de maintenir. On prétendait nier l'ubiquité de Dieu en affirmant l'impossibilité pour celui-ci d'être cause immédiate des effets que produisent les créatures. Que va faire saint Thomas? Rompre ce lien? Maintenir l'ubiquité et montrer que le concours immédiat ne lui est pas lié? Nullement. Il va tout simplement expliquer comment Dieu peut être cause immédiate des effets des créatures. "Par rapport à la même opération, commence-t-il, on ne peut pas avoir deux causes qui soient prochaines de la même manière; mais de manière différente, cela est possible..." Suit alors un développement sur l'*immediatio virtutis* et l'*immediatio suppositi*. Mais parce que l'*immediatio virtutis* ne suffirait pas à établir un contact substantiel entre Dieu et l'effet créé, le docteur angélique ajoute: "Dieu étant sa propre vertu, il n'est pas seulement principe immédiat — c'est-à-dire, ce n'est pas seulement sa vertu qui est la plus immédiate de toutes — mais il agit également de façon immédiate en toutes choses."[52] "Il n'est donc plus question, poursuit le Père Teixidor, de discuter pour savoir si le docteur angélique pose ou non un lien logique entre la doctrine de la présence de Dieu et le concours divin immédiat; on n'a qu'à lire le texte".[53]

Nous trouverons pourtant mieux qu'une objection du *Commentaire sur les Sentences* pour mettre le lien entre présence de Dieu et concours divin immédiat. Car la doctrine que nous venons de voir, saint Thomas la répète dans le *Contra Gentiles*[54] et elle y prend un tel caractère d'évidence qu'on pourrait à la rigueur l'y découvrir sans analyser le texte. Qu'on remarque simplement ici l'ordonnance des chapitres. Le chapitre 67 étudie explici-

---

[51] L. TEIXIDOR, s.j., *Del concursu inmediato de Dios en todas las acciones y effectos de sus creaturas*, dans *Estudios Eclesiasticos*, Vol. XI (1932), pp. 309-310: "Notese el giro que se da a la dificultad y cuan directamente se interna el autor en la materia del concurso divino en todo. La primera consecuencia: Ergo videtur quod Deus non immediate sit operans quidquid in rebus efficitur, parece propuesta con toda la intencion de un defensor del concurso inmediato. Porque adviértase que no dice solo: Obrando Dios inmediatamente todas las cosas, sino que especifica mas diciendo: Cuanto en las cosas se ejecuta, incluyéndose, por tanto, todas sus opérationes".

[52] *I Sent.*, d. 37. q. 1, a. 1, ad 4. : "Respectu ejusdem operationis non potest esse duplex causa proxima eodem modo; sed diversimode potest. . . Deus. . . quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans".

[53] *Op. cit.*, Vol. XI (1932), p. 311.: "Donde ya no escuestion de discutir sobre si hay o no consecuencia logica para el Angélico entre la doctrina de la Presencia de Dios y el Concurso inmediato, sino que basta leer".

[54] Voir *Cont. Gent.*, III, 68.

ment la question du concours divin: "Dieu est cause de l'opération de tous les agents." Le chapitre 69 vient tempérer cette doctrine en réfutant l'opinion de ceux qui enlèvent aux choses naturelles leurs propres opérations; il est organiquement lié à la doctrine du chapitre 67: "A partir de cela, affirme saint Thomas, quelques-uns sont tombés dans l'erreur: ils ont cru, en effet, qu'aucune créature n'avait sa part d'influence dans la production des effets naturels, de telle sorte que ce ne serait pas le feu qui chaufferait, mais Dieu seul causerait la chaleur, en présence du soleil"[55] Entre ces deux chapitres qui forment manifestement un tout, se place le chapitre 68 qui traite de la Présence de Dieu en toutes choses. Pourquoi cette insertion, si ce n'est parce que cette présence découle logiquement du concours divin, comme un corollaire?[56]

Or il est clair que le concours divin ne peut servir à établir la doctrine de l'ubiquité, si ce concours n'est pas immédiat, s'il admet une chaîne de causes multiples dont Dieu serait la première maille, quelque essentielle que soit la subordination de ces causes.

Si maintenant nous nous arrêtons au texte lui-même, nous y découvrons tout ce que nous venons d'affirmer. Le chapitre commence par les mots suivants: "De cela — c'est-à-dire, de la doctrine du concours divin qu'on vient d'exposer — il découle manifestement et nécessairement que Dieu est partout et en toutes choses.[57] Saint Thomas affirme donc que l'omniprésence de Dieu se déduit logiquement du concours divin, lequel, par conséquent, implique une action directe de Dieu sur l'agent créé pour le faire agir. Et saint Thomas de mettre ensuite en relief cette inférence: "Le moteur et celui qui est mû doivent être ensemble . . . Or Dieu meut toutes les créatures à leurs opérations. Il est donc en chacune d'elles." [58]

Au point où nous en sommes, il apparaît donc clairement que saint Thomas admet une motion de Dieu pour faire agir la créature, motion donnée à cette dernière sans l'intermédiaire d'aucun agent créé. Il nous reste à montrer que cette motion consiste bien pour Dieu à donner à la créature cette entité incomplète dont elle a besoin pour mettre ses effets

---

[55] *Cont. Gent.*, III, 69.: "Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpseront, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem, praesente igne".

[56] C'est ce qu'affirme Sylvestre de Ferrare au début de son commentaire sur ce chapitre: "Ex praemissis infert S. Thomas hoc corollarium: Deus est ubique et in omnibus rebus". (*Commentaria in Contra Gentiles*, III, 68).

[57] *Cont. Gent.*, III, 68.: Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus".

[58] *Ibid.*: "Movens enim et motum oportet esse simul. . . Deus autem omnia movet ad suas operationes. Est igitur in omnibus rebus".

dans l'existence. Une vue d'ensemble des chapitres 66, 67, 68 nous le montrera mieux que toute analyse de texte.

Le chapitre 66 traite en effet de la production de l'esse. Il porte comme titre: Rien ne produit l'esse si ce n'est en tant qu'il agit par la vertu divine. Saint Thomas affirme ici une fois de plus que l'esse est l'effet propre du premier agent: "L'ordre des causes, dit-il, doit correspondre à l'ordre des effets. Or l'esse est le premier de tous les effets, puisque tous les autres effets ne sont que des déterminations de celui-ci. Il faut donc conclure que l'esse est l'effet propre du premier agent." [59]

Mais qui dit cause propre, ne dit pas cause exclusive: "L'esse, affirme également saint Thomas, est l'effet commun de tous les agents, car tout agent a l'esse actuel pour terme de son opération."[60] Aussi, après avoir affirmé que l'esse était l'effet propre du premier agent, saint Thomas ne craint-il pas de dire: "Tous les agents le produisent en tant qu'ils agissent par la vertu du premier agent". [61]

Or, que signifie "agir en vertu du premier agent"?

> Lorsque divers agents sont ordonnés sous un seul premier agent, l'effet qu'ils ont en commun doit leur être attribué selon qu'ils sont unis dans la participation du mouvement et de la vertu de ce premier agent: . . . ils produisent cet effet en tant qu'ils sont ordonnés sous le premier agent et qu'ils opèrent par sa vertu. [62]

Agir en vertu d'un autre, c'est donc recevoir de lui un mouvement ou une participation à sa propre vertu. Ainsi, dans ce chapitre 66, saint Thomas affirme-t-il que les créatures ne peuvent produire l'esse de l'effet sans recevoir de Dieu une entité incomplète, une motion, comme il dit ici.

Ceci établi, le docteur angélique passe à un problème plus général: Dieu est cause de l'opération de tous les agents (c. 67). Ici il va reprendre tous ses arguments habituels pour prouver le concours divin: création et conservation des agents terrestres, application de ceux-ci à leur agir, et caractère d'instrumentalité de l'agent créé pour la production de l'esse.

---

[59] *Ibid.* 66.: "Secundum ordinem causarum, est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis".

[60] *Ibid.* Amplius, Quando.: "Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit actu esse. . ."

[61] *Ibid.*: ". . . hunc effectum producunt in quantum . . . agunt in virtute ipsius".

[62] *Ibid.*: "Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis. . . hunc effectum producunt in quantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius".

Mais le chapitre, toutefois, débutera avec ce dernier argument, pour bien marquer le lien qui l'unit au chapitre précédent. Aucun agent ne peut produire l'être, si ce n'est en tant qu'il reçoit une participation à la vertu divine, disait le chapitre 66; mais tout agent produit l'être, quand il opère, enchaîne d'abord le chapitre 67: "Tout être qui opère est d'une certaine façon cause de l'être, ou bien selon l'être substantiel, ou bien selon l'être accidentel."[63] Et de conclure: Tout agent qui opère, opère donc en tant qu'il reçoit une participation à la vertu divine.

Viendront ensuite tous les autres arguments qui servent d'ordinaire à établir le concours divin: ils confirmeront le résultat obtenu par la ligne de pensée qui tient son origine dans le chapitre 66.

En conséquence, lorsque saint Thomas en arrive, au chapitre 68, à faire découler la présence de Dieu en toutes choses du concours divin, son argumentation se place-t-elle dans cette même ligne de pensée: Pour produire l'*esse* de ses effets, la créature a besoin d'une motion de Dieu. Or le moteur et celui qui est mû doivent être en contact. Dieu est donc partout. La présence divine est donc un corollaire du concours divin parce que le concours divin, c'est, d'abord et avant tout, la production, sans intermédiaire, de cette entité incomplète qui permet à la créature de donner l'*esse* à ses effets.

Ainsi nous apparaît-il bien établi que, selon le docteur angélique, Dieu infuse directement à l'agent inférieur cette vertu intentionnelle dont il a besoin. Mais peut-être nous objectera-t-on que ce lien entre concours divin et présence de Dieu est complètement passé sous silence dans la *Somme théologique*. Appuyé sur cette constatation, peut-être pensera-t-on que le docteur angélique n'y attachait pas tant d'importance, que nous-mêmes devrions éviter d'y insister.

Cette différence entre les deux oeuvres maîtresses du même auteur nous semble plutôt s'expliquer autrement. Il est absolument exact que dans la *Somme théologique* le concours divin n'intervient pas comme argument en faveur de l'ubiquité. Ici il est uniquement fait appel à cette vérité que Dieu est cause propre de tout ce qui a l'être: Toute cause doit être unie immédiatement à l'effet qu'elle produit. Or, l'être est l'effet propre de Dieu et il est l'actualité de toute chose. Dieu est donc présent en toutes choses. Et parce que l'être ne peut demeurer dans la créature, si Dieu ne le conserve après l'avoir produit, force nous est de conclure à la présence permanente de celui-ci dans toutes ses créatures.[64] Cet argu-

---

[63] *Cont. Gent.*, III, 67: "Omne enim operans est aliquomodo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale".

[64] Voir *Sum. theol.*, I, q. 8, a. 1, c.

ment, d'ailleurs, saint Thomas l'avait déjà donné, et dans son *Commentaire sur les Sentences* et dans sa *Somme contre les Gentils.*

Mais la place qu'occupe dans chaque oeuvre le développement sur l'ubiquité de Dieu explique la présence ou l'absence de l'argument tiré du concours divin: dans la *Somme contre les Gentils,* nous l'avons montré, le chapitre 68 se présente comme un corollaire du chapitre précédent; il était donc normal que l'argument tiré du concours divin fût apporté et qu'il figurât en tête du chapitre. Dans la *Somme théologique,* au contraire, l'ubiquité est considérée comme un attribut divin dont il faut logiquement traiter après avoir étudié son infinité.[65]

VI — Dieu, cause immédiate de tous les effets des créatures

Les explications qui précèdent ont singulièrement rapproché Dieu des agents créés qu'il se subordonne, à tel point que le concours divin nous est apparu comme l'un des fondements de la présence de Dieu en toutes choses. Ce n'est pourtant pas assez pour saint Thomas. Il faut encore rapprocher Dieu de ses créatures, les mettre, pour ainsi dire, complètement dans sa main toute-puissante. C'est à quoi le docteur angélique va maintenant s'appliquer en affirmant que Dieu, même s'il se subordonne des causes créées, demeure un agent immédiat.

Lisons tout d'abord les textes: nous pourrons mieux les expliquer ensuite.

> Ainsi apparaît-il que, parce que Dieu est la cause première de toutes choses, sa vertu est absolument immédiate à toutes choses. Mais parce que lui-même est sa propre vertu, non seulement est-il principe immédiat d'opération en toutes choses, mais encore opère-t-il immédiatement en toutes, ce qui n'arrive pas dans les autres causes. . .[66]
>
> Ainsi faut-il que la vertu divine soit présente à n'importe quel agent, de même qu'il est nécessaire que la vertu du corps céleste soit présente à n'importe quel corps élémentaire qui agit. . . Mais voici la différence: partout où se trouve la vertu divine, là est aussi l'essence divine, mais l'essence du corps céleste n'est pas partout où se trouve sa vertu; et de plus, Dieu est sa propre vertu, le corps céleste ne l'est pas.
>
> Aussi peut-on dire que Dieu opère dans n'importe quelle chose, en tant que toute chose a besoin de sa vertu pour agir; mais, à proprement parler, on ne peut pas dire que le ciel agit toujours dans le corps élémentaire, bien que ce soit par sa vertu que le corps élémentaire agisse. . . Et si nous ajoutons à

---

65 Voir *Sum. theol.,* I, q. 8, introduction.

66 *I Sent.,* d. 37, q. |, a. 1, ad 4.: "Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit. . ."

> cela que Dieu est sa propre vertu et qu'il est à l'intérieur de n'importe quelle chose, non comme une partie de son essence, mais comme la tenant dans l'existence, il s'ensuit qu'il opère immédiatement dans n'importe quel opérant. . .[67]

Pour saisir pleinement la doctrine contenue dans ces lignes assez serrées, remarquons-le, établissons tout d'abord la différence qui, selon les principes de saint Thomas, peut exister entre Dieu, cause première, et le corps céleste, premier moteur créé.[68] Ensuite, revenant sur les deux textes que nous venons de citer, nous pourrons en prendre une intelligence plus complète et mieux saisir, en particulier, combien ils rapprochent Dieu de l'activité de ses créatures.

Supposons un effet corporel produit par un agent terrestre sous l'influence, lui-même, d'un agent céleste. Il est certain que la vertu de ce dernier est présente dans l'agent inférieur: elle produit en lui cette *intentio* grâce à laquelle il lui sera possible de causer quelque chose.[69] Elle est là, en un mot, parce qu'elle conjoint l'agent terrestre à son effet.[70] De plus, parce que, présente au plus profond de la cause terrestre, à l'intime de son agir, on peut la dire présente et immédiate au sujet lui-même sur lequel s'exerce l'opération.

Mais, par ailleurs, dans le corps céleste, agent tout de même fini, il y a distinction réelle entre substance et vertu: la substance du corps céleste n'est pas sa vertu. En conséquence, même si la vertu du corps céleste est présente et immédiate au sujet sur lequel se fait l'opération, toutefois, à cause de cette distinction entre substance et vertu, cette présence immé-

---

[67] *De Pot*:, q. 3, a. 7, c.: "Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis coelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt: quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis coelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus coeleste.

Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod coelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. . . Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operatur. . ."

[68] Pour l'interprétation de ces textes difficiles, voir FERRARIENSIS, *Commentaria in Contra Gentiles*, III, 70. Nous nous en inspirons largement.

[69] Voir *De Pot.*, q. 6, a. 1, ad 1.: "Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem coelestis corporis. . ."; aussi q. 3, a. 7, c.; a. 8, ad 14.: *II Sent.*, d. 18, q. 2, a. 3, ad 2.: "Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensibilis et aliae formae substantiales secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animae, vel alterius substantialis formae, et ipsius coeli. . ."

[70] Voir *Sum. theol.*, I, q. 36, a. 3, ad 4.; *De Pot.*, q. 3, a. 7, c.

diate n'entraînera pas forcément la présence immédiate de la substance du corps céleste. Car cette substance est quantitative: elle n'est donc présente immédiatement qu'aux substances dont elle touche les extrémités; dans notre cas, elle n'est immédiatement présente qu'à l'agent terrestre.

En conséquence, on ne dira pas que le corps céleste opère immédiatement en tout agent terrestre; on devra toujours le considérer comme un agent éloigné, distant de l'effet qu'il produit.

Les choses seront bien différentes quand il s'agira de Dieu: sans doute la vertu divine pénétrera, elle aussi, l'agent terrestre; elle agira sur ses facultés; elle y produira cette *intentio* dont elles ont besoin. En somme, elle sera comme le trait d'union entre la vertu de l'agent inférieur et son effet.

Mais Dieu est sa propre vertu: sa substance ne se distingue pas de celle-ci. Et donc partout où se trouve sa vertu, partout est également sa substance. De plus, Dieu est un être spirituel: pour lui, il ne peut être question d'un contact quantitatif. Sa présence est toujours une présence par causalité.

En conséquence, il ne saurait être question de dire que la vertu divine pénètre l'agent subordonné sans que la substance divine le pénètre également. Aussi, dira-t-on au sens propre, nonobstant le fait que Dieu se subordonne un agent créé, qu'il opère immédiatement en toutes choses.

Reprenons maintenant nos deux texte et voyons comment les éclaire la doctrine que nous venons d'exposer. Dans les deux cas la vertu de l'agent supérieur pénètre de façon très intime l'agent inférieur. Elle atteint ses facultés; elle y produit l'*intentio* requise pour l'agir:

> Aussi faut-il que la vertu divine soit présente à n'importe quel agent, de même qu'il est nécessaire que la vertu du corps céleste soit présente à n'importe quel corps élémentaire qui agit. . .

Mais là s'arrête la similitude. Car Dieu est sa propre vertu, et sa substance, n'étant pas corporelle, ne jouissant, par conséquent, que du mode de présence par causalité, doit être dite présente partout où est sa vertu:

> Mais voici la différence: partout où se trouve la vertu divine, là est aussi l'essence divine. . . et de plus, Dieu est sa propre vertu. . .

Pour le corps céleste, il en est autrement: sa vertu se distingue réellement de sa substance, et de plus sa substance, étant quantitative, a un mode propre de présence. Aussi doit-on dire que, même si la vertu du corps céleste est immédiate à l'effet, même si le corps céleste, en tant que principe ou cause est immédiat à l'effet, il en est autrement de sa substance.

> . . . l'essence du corps céleste n'est pas partout où se trouve sa vertu. . . Dieu lui-même est sa propre vertu. . . ce qui n'arrive pas dans les autres causes. . .

En conséquence, on doit dire que Dieu est, à proprement parler, agent immédiat, ce que l'on ne saurait affirmer du corps céleste:

> Aussi non seulement est-il principe immédiat d'opération en toutes choses, mais encore opère-t-il immédiatement en toutes, ce qui n'arrive pas dans les autres causes. . . Aussi peut-on dire que Dieu opère dans n'importe quelle chose, en tant que toute chose a besoin de sa vertu pour agir; mais, à proprement parler, on ne peut pas dire que le ciel agit toujours dans le corps élémentaire, bien que ce soit par sa vertu que le corps élémentaire agisse. . .

Ainsi saint Thomas a-t-il rapproché Dieu le plus possible des causes qu'il se subordonne et par conséquent, notons-le, des effets de celles-ci: Dieu lui-même remplit les puissances créées; Dieu lui-même est dans cette vertu intentionnelle qu'utilise la créature ou qui, plutôt, est l'agir même de la créature.[71] Mais ce n'est pas assez: il faut détruire tout vestige d'anthropomorphisme. De la comparaison avec les agents corporels, subordonnés, contigus les uns aux autres, mais ayant chacun leur lieu propre, il ne faut garder que l'idée pure de subordination: Dieu ne doit pas nous faire agir comme du dehors, mais nos actes doivent sortir du plus intime de nous-mêmes et d'un Dieu qui nous est plus intime que nous ne le sommes à nous mêmes:

> Et si nous ajoutons à cela que Dieu est sa propre vertu, et qu'il est à l'intérieur des choses, non pas comme une partie de leur essence, mais comme les tenant dans l'existence, nous devrons conclure qu'il agit de façon immédiate en tout agent. . .

de la façon la plus immédiate qui soit.

Ainsi s'explique, dans le cadre de la prémotion physique, cette singulière présence de Dieu à tous les effets de ses créatures. C'est bien la vertu divine elle-même, éternelle et infinie, qui demeure en contact avec tout ce qui se produit d'être dans le monde. Mais cela n'oblige nullement à nier l'existence d'une vertu instrumentale, donnée à la créature pour lui permettre d'agir: Dieu peut se subordonner des créatures sans, pour cela, s'éloigner des êtres qu'il veut transformer.

Personne n'ignore les difficultés qu'éprouvait ici Suarez.[72] Dans le texte de saint Thomas: "... ce que Dieu produit dans l'agent naturel et

---

[71] C'est pourquoi Sylvestre de Ferrare ne craint pas de dire que l'infinie vertu divine et l'*intentio* créée qu'elle produit ne constituent en réalité qu'une seule vertu: voir *Commentaria in Contra Gentiles*,, III, 70.

[72] Voir à ce sujet DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, pp. 53-95.

par quoi ce dernier agit actuellement n'est qu'une vertu intentionnelle dont l'esse est incomplet...",[73] il avait tout d'abord vu l'affirmation de la prémotion physique, en rapport avec la production de l'esse par les créatures. Mais ne retrouvant pas aussi expressément l'affirmation de cette prémotion dans les autres oeuvres de saint Thomas,[74] il en avait conclu à une rétractation tacite de ce dernier.

Plus tard, relisant le même article et s'attachant aux explications qu'y donne le docteur angélique sur le quatrième mode de concours divin, il ne lui parut plus nécessaire de faire appel à une telle rétractation. La créature, y était-il affirmé, ne pouvait donner l'esse à ses effets; aussi agissait-elle toujours par la vertu de l'unique source de tout être, Dieu. Or, poursuivait saint Thomas, cette vertu, c'était Dieu lui-même, par identité, présent aux choses, comme les tenant dans l'existence. Et Suarez de conclure: nul besoin de faire appel à une vertu intentionnelle; nul besoin d'interpréter dans ce sens la réponse à la septième objection; nul besoin, par conséquent, d'en appeler à une rétractation du docteur angélique.

En somme, Suarez posait le concours simultané, pour expliquer que Dieu fût agent immédiat; il refusait d'admettre une véritable causalité instrumentale. Mais dans quelles difficultés se mettait-il pour expliquer la septième réponse et n'y voir aucune entité physique donnée par Dieu!

Il y a quelques années, le P. Stuffler se retrouvait devant la même difficulté. Lui aussi, et avec raison, comprenait que la vertu divine elle-même devait, selon saint Thomas, être présente à l'agent créé et à son effet. Et, comme Suarez, il voyait dans cette présence de Dieu l'affirmation du concours simultané pour la production de l'esse. Le texte de la réponse septième devait fatalement se ressentir d'une telle interprétation.

> Ces théologiens (les Thomistes), affirmait-il, n'ont pas assez considéré que, par une telle interprétation (de la septième réponse), ils établissaient une véritable contradiction entre le corps de l'article et la réponse ad 7. Car, dans le corps de l'article, saint Thomas déclare que la vertu divine grâce à laquelle les créatures produisent l'*esse* de leurs effets, c'est Dieu lui-même et la vertu par laquelle il tient les choses dans l'être; ici, selon eux, ce serait une vertu créée avec un *esse* physique incomplet...[75]

Et de conclure, comme Suarez, que la septième réponse ne parlait nullement d'une vertu instrumentale.

---

[73] *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7.: "... id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum..."

[74] Par exemple: *Sum theol.*, I, q. 105,, a. 5.; *Cont. Gent.*, III, 68.

[75] STUFFLER, *De Deo operante D. Thomae doctrina*, p. 124.: "Attamen theologi illi non satis considerabant, ejusmodi interpretatione contradictionem manifestam inter

A la vérité, ces auteurs étaient logiques avec eux-mêmes: dès qu'on a interprété le corps de l'article septième dans le sens d'un concours simultané pour la production de l'esse, il devient impossible de voir dans la réponse septième l'affirmation de la prémotion; sous l'expression "ce par quoi la créature agit actuellement", impossible de mettre l'existence d'une vertu créée quelconque.[76]

C'est pourtant bien de cela qu'il s'agit dans ce fameux texte: saint Thomas en appelle vraiment à une vertu instrumentale. Mais, nous le comprenons maintenant, cette vertu n'empêche pas la présence immédiate de Dieu à ses effets, elle ne s'interpose pas et point n'est besoin d'avoir recours au concours simultané pour expliquer que Dieu soit un agent immédiat.

De toutes les analyses qui précèdent, il résulte que la motion divine est requise pour tout agir créé parce que ce dernier porte sur la production de l'esse, effet transcendant pour la créature. La motion du concours divin nous apparaît donc comme comparable à la motion qu'un instrument reçoit de la cause principale qui le meut. Découvrir maintenant les ressemblances et les différences entre ces deux motions, comprendre en quel sens on peut parler de causalité instrumentale, quand il s'agit du concours divin: telles sont les considérations qui nous amèneront maintenant à esquisser une synthèse qui sera, nous l'espérons, fidèle à la pensée thomiste sur la motion divine.

(*à suivre*)

Robert MOORE, s.s.

---

corpus articuli et responsionem ad 7 statui. Nam in corpore articuli D. Thomas dixerat, virtutem divinam, in qua causae secundae ad esse agunt, esse ipsum Deum et esse virtutem, qua res tenet in esse, hic vero affirmaret eam esse virtutem creatam, habentem esse physicum incompletum. . ."

Le P. Stuffler comprenait tout de même le concours simultané d'une façon bien différente de celle de Suarez. Pour lui, il n'y a ni concours préalable, ni concours sur l'effet: la créature est tout à fait autonome dans son agir. Dieu concourt à son opération uniquement parce qu'en toute génération naturelle se trouve un élément dont la production et la conservation relèvent de Dieu seul: l'*esse communissimum*, ou, plus concrètement, la matière première. "Ergo Deus in iis effectibus quae a causis secundis per motum et generationem producuntur, ipsum esse indeterminatum causat eo quod materiam creando dat et conservat". (STUFFLER, *Quaestiones controversae circa doctrinam D. Thomae de operatione Dei in creaturis*, dans *Ephemeridas Theologicae Lovanienses*, Vol. III (1926), p. 205). Pour la critique de cette position, du point de vue thomiste, voir MARTIN, *Pour S. Thomas et les thomistes contre le R. P. Jean Stuffler, S.J.*, dans *Revue Thomiste*, Vol. VII (1924), pp. 579-595.; Vol. VIII (1925), pp. 167-186, 567-578.; Vol. IX (1926), pp. 73-85.

[76] C'est le cas du P. Teixidor, S.J., dont tout le travail consiste à montrer l'existence du concours simultané: pour lui, la réponse septième ne contient aucun point de doctrine nouveau par rapport au corps de l'article. Elle est un pur jeu de mots.

Motion divine chez Saint-Thomas d'Aquin

(suite)

Synthèse: Nature et fonction de la motion divine

Nous nous étions proposé de rechercher la pensée de saint Thomas sur la nature de la motion divine. Nous avons vu jusqu'ici que, par cette motion, la créature devenait capable de produire son effet tout entier, y compris l'*esse* de ce dernier. Par ailleurs, nous avons dû poser des limites à l'influence de cette motion divine: la créature, même élevée par cette dernière, n'influe sur l'effet qu'au moment de sa venue à l'existence. Par la suite, Dieu conserve seul les choses qu'il a donné aux créatures de produire. Approfondissant l'analogie de l'instrument qu'utilise le docteur angélique à propos du concours divin, nous avons aussi affirmé que la motion divine, pour ce qui est de sa constitution métaphysique, devait se classer dans les êtres incomplets, les *intentiones*.

Par ailleurs, de toutes les explications que nous avons données, il ressort que la motion divine est l'unique mode de concours divin dans l'opération des créatures: nous avons cru, en effet, devoir affirmer que le seul concours préalable (praevius) suffisait à expliquer cet agir des créatures, à l'exclusion du concours simultané.

Or l'influence de Dieu dans le monde des créatures est transcendante et sans limites: tout dépend de l'immuable et éternelle prédétermination divine. Nous l'avons dit, dès le début de ce travail, on ne peut, sans rabaisser Dieu au rang des créatures, envisager les choses autrement.

Il reste donc que la motion divine apporte à la créature non pas une aide quelconque, mais toutes les déterminations qui vont intégrer son effet: il reste, de plus, que la motion divine prédétermine l'agent créé à son agir: avec elle, ce dernier agit infailliblement.

Mais cela nous amène à préciser l'analogie de l'instrument qu'utilisait saint Thomas: grâce à la motion divine, la créature est élevée à produire un effet qui la dépasse, l'*esse*. Ici, si l'on cherchait à modeler sa pensée de façon trop univoque sur la théorie de la causalité instrumentale, on serait porté à imaginer la créature, naturellement capable de produire les déterminations de son effet, haussée par une certaine qualité d'ordre intentionnel à la possibilité de donner l'*esse* à ces déterminations.

Tout se passerait comme dans le cas de la scie, naturellement capable de faire une incision et, ensuite, élevée, par la motion instrumentale, à la possibilité de faire un objet artistique. On en arriverait alors assez facilement à cette forme de Molinisme, appelée "prémotion indifférente".

> La motion de la Cause Première, explique-t-on dans cette théorie, essentielle à tout "agir", a pour terme l' "agir" lui-même dans tous les "agirs" particuliers. C'est une motion *universelle* restant la même dans tel "agir" et tel autre "agir". — Mais par là même que cette motion est universelle, elle est indéterminée par rapport aux "agirs" particuliers, et c'est à la cause seconde qu'il revient de particulariser son "agir", et de déterminer qu'il soit tel ou tel [77].

La théorie de la prédétermination nous tient loin d'une telle doctrine. Pour nous, la motion n'est pas indifférente, elle détermine l'action, elle pousse infailliblement à l'agir.

Mais cette influence de la motion divine peut encore s'entendre de deux façons: on peut, en effet, demeurant encore dans une certaine univocité, concevoir la motion divine de la manière suivante: elle a pour rôle premier et essentiel d'élever le pouvoir d'agir de la créature à la possibilité de produire l'esse et, à ce point de vue, elle se tient plutôt du côté de la potentialité d'un agent; elle semble une qualité: on l'appellera "qualitas fluida per modum transeuntis". Mais, parce qu'elle est vertu instrumentale, elle a aussi pour fonction d'appliquer infailliblement à l'opération et à telle opération bien déterminée; elle se tient sur le plan de l'exercice de l'acte. Poussée irrésistiblement par elle, la faculté passera à l'agir actuel en élicitant une certaine actuation qui sera son opération.

La motion sera alors conçue "comme une réalité intermédiaire entre la Cause Première qui meut et l'ébranlement actif de la créature qui est mue.... comme une réalité intermédiaire chronologiquement antérieure à l'ébranlement de la cause seconde" [78].

Selon ces explications, la motion divine nous apparaît comme une cause efficiente, comme une entité dont le rôle serait de "pousser" sur la faculté pour qu'elle entre en activité: on dit qu'elle agit "par mode de causalité efficiente" [79]. On est alors en face d'un accident jouant le rôle

---

[77] THÉODORE DE RÉGNON, *La Métaphysique des Causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, Paris 1906, p. 570.

[78] LOUIS RASOLO, s.j., *Le dilemme du concours divin. Primat de l'essence ou primat de l'existence?*, collection Analecta Gregoriana, Rome 1956, pp. 39, 40.

[79] C'est ainsi que le P. Gredt explique le rôle de la motion divine: "... est concursus physicus qui fit per modum causae efficientis... Praemotio, supponendo potentiam agendi seu actum primum, hanc potentiam applicat ad actum secundum seu conjungit cum actu secundo. Ideo est impulsus ad determinatam in individuo actionem hic et nunc infallibiliter eliciendam... distinguatur tum ab actu primo, a potentia, a virtute operativa, tum ab actu secundo, ab actione". (*Elementa philosophiae.*, Vol. II, no. 839.)

de causalité efficiente par rapport à la substance et à la faculté qui le soutiennent, ce qui ne s'explique pas très bien. Au lieu de parler de qualité, on parle alors de "motio virtuosa" [80].

Il y aurait pourtant avantage, à notre avis, à envisager les choses autrement: on n'aurait qu'à bien saisir la pensée du docteur angélique au sujet de la cause analogue. A ce propos, saint Thomas nous oblige tout d'abord à admettre que tout effet relève d'une cause propre qui ne possède pas univoquement la forme qu'elle produit; autrement, affirme-t-il, une chose serait cause propre d'elle-même, puisque la cause propre d'un effet produit ce dernier partout où il se rencontre [81].

En conséquence, il est nécessaire, selon saint Thomas, qu'à telle forme possédée universellement et univoquement par plusieurs réalités corresponde une cause unique qui ne possède cette forme que de façon analogue. Il est nécessaire, par suite, de rapporter la production de tout être créé à une seule et même cause analogue, Dieu: à la cause la plus universelle, répète souvent saint Thomas, il faut ramener l'effet le plus universel, l'être.

Cet agent analogue ou équivoque, saint Thomas nous le présente comme une cause véritable: dans l'agent univoque, affirme-t-il, la forme préexiste selon la même raison que dans l'effet; dans l'agent équivoque, il faut aussi admettre cette préexistence, mais alors il s'agit d'une préexistence selon un mode plus éminent [82].

---

[80] Jean-de-Saint-Thomas et les Carmes de Salamanque optent pour l'appellation de "qualitas fluida et per modum transeuntis". Lemos et Alvarez préfèrent "motio virtuosa": nous préférerions nous-même cette dernière expression. Voir au sujet de cette controverse, L. NOËL, *De natura gratiae operantis actualis*, Quebeci 1952, pp. 34-39.

[81] *Sum. theol.*, I, q. 104, a. 1, c.: "Si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formae alterius, in quantum est talis forma: quia sic esset causa formae propriae, cum sit eadem ratio utriusque." Voir aussi I, q. 45, a. 5, ad 1 ; *Cont. Gent.*, II, 21, Amplius. Quicquid : III, 65. Item, Nullum: *De subst. separatis*, cap. 10, Item. Alicujus naturae; *Sum. theol.*, I, q. 13, a. 5, ad 1.

[82] Voir *Sum. theol.*, I, q. 4, a. 2, c.: "Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum quae generantur per virtutem solis." Cette préexistence de l'effet dans la cause équivoque selon un mode plus éminent est présentée par le P. de Régnon comme une présence à l'état d'universel: "Donc la cause capable d'un effet est capable de cette espèce d'effet; et c'est dire que la cause contient ses effets dans son éminence, non pas comme une collection d'individu, mais *à l'état d'espèce*" (*La Métaphysique des Causes.*, p. 189.) Nous ne pensons pas qu'une présence à l'état d'espèce soit un mode plus éminent qu'une présence dans l'état de détermination individuelle: la détermination individuelle nous apparaît comme une richesse, en toute réalité. Le P. de Régnon utilise ce texte dans les perspectives d'une prémotion indifférente; nous croyons plutôt qu'il contient la doctrine de la prédétermination physique.

Mais, si nous sommes en face d'une cause véritable, c'est donc qu'elle produit réellement l'effet en question, en tout ce qu'il est. Il ne s'agit pas seulement d'une quelconque coopération, d'une orientation déterminée donnée à un agent inférieur, d'une "poussée". Il s'agit d'une véritable efficience, à tel point que, prise isolément, cette affirmation semblerait noyer toute efficience créée dans l'éternelle efficace de Dieu, premier agent équivoque. Mais la pensée de saint Thomas est toute autre: les créatures, agents univoques, sont, elles aussi, de véritables causes. Comment concilier ces données?

Disons donc qu'au lieu de produire l'effet lui-même dans sa réalité terrestre, l'agent équivoque transmet aux créatures une participation à sa propre causalité. Il est doué, lui, et lui seul, du pouvoir de produire tel effet bien déterminé; ce pouvoir est en lui une richesse toute particulière, une actuation qui contient de façon éminente toutes les déterminations de l'effet, et qui les contient comme dans un dynamisme, comme dans une source *actuellement* jaillissante.

Ce pouvoir, ce dynamisme, cet *actuel* jaillissement, l'agent équivoque le transmet en participation à une créature qu'il a faite lui-même et que, de cette façon, il complète. Comment la créature, en recevant ce pouvoir, cette participation, ne serait-elle pas immédiatement agissante? Pourquoi faudrait-il ajouter une autre actuation que la faculté éliciterait et qui serait l'opération? Comme le dit bien le P. Rasolo, "la motion n'a pas joué tout son rôle... tant qu'elle n'a pas fait accéder la créature à l'actualité de l'agir" [83].

Dans ces perspectives, la motion n'est plus du tout à considérer du côté de la potentialité; elle n'est plus quelque chose "avec quoi" la faculté va se donner son acte, l'acte qui sera l'exercice de sa causalité. Elle ne suppose pas, étant dite "acte second causal", une autre actuation qu'on appellerait acte second formel [84]. Et surtout elle n'est pas une cause efficiente, elle n'agit pas *sur* la faculté par mode de cause efficiente, poussant celle-ci à éliciter une actuation qui serait son agir. Elle est une forme: sa seule causalité, par rapport à l'agent créé, est une causalité formelle. Mais elle est une forme de caractère tout spécial: elle contient non pas l'être, mais l'agir actuel de la faculté, son jaillissement dynamique; elle est une forme pleine d'efficience.

---

[83] *Op. cit.*, p. 43.

[84] Voir GREDT, *Elementa Philosophiae.*, Vol. II, no. 839.

Informée par elle, la faculté est immédiatement agissante; elle influe actuellement sur d'autres êtres, sans intermédiaire, ni autre actuation [85].

Dira-t-on, à ce compte, que la motion divine est l'action même de la créature? Non pas, car selon la doctrine de saint Thomas, l'action n'est pas dans l'agent comme un accident inhérent en lui; elle est dans le patient, elle est le mouvement, le *fieri* de ce dernier en tant que provenant de l'agent [86].

Réunissons maintenant en faisceau les différents textes où saint Thomas mentionne la motion divine. A la lumière des explications que nous venons de donner, ils pourront prendre leur plein sens.

> Ce que Dieu produit dans les êtres de la nature et par quoi ces derniers deviennent actuellement agissants n'est qu'une *intentio* dont l'*esse est incomplet*... Dieu a pu donner aux êtres de la nature une vertu propre qui fût en eux une forme permanente, mais il n'a pas pu leur donner cette énergie dont ils se servent pour produire l'*esse* comme instrument de la cause première. . . De même qu'il ne convient pas à l'instrument d'agir sans le *mouvement* de l'artiste, ainsi ne se peut-il que les êtres de la nature agissent sans le concours divin [87].
>
> L'instrument, en effet, est cause, d'une certaine façon, de l'effet de la cause principale, non pas par sa forme ou par sa vertu propre, mais en tant qu'il *participe* quelque chose de la vertu de la cause principale par le *mouvement* de celle-ci [88].
>
> Lorsque divers agents sont ordonnés sous un seul agent, il est nécessaire que l'effet qu'ils ont en commun soit causé par eux selon qu'ils sont unis dans la *participation* du *mouvement* et de la *vertu* de cet agent. . .[89]

La motion est donc décrite par saint Thomas comme un être intentionnel dont l'esse est incomplet. Elle est une participation à la vertu divine, participation reçue sous la forme d'un mouvement causé par Dieu.

---

[85] On le voit, nous n'envisageons ici que l'opération transitive. Dans l'opération immanente, la motion divine ne sera pas la dernière actuation de l'agent, parce qu'alors on est en face d'une opération qui demeure à l'intérieur de l'agent: ce dernier, complété comme principe d'opération par la motion, devenu grâce à elle source actuellement jaillissante d'un certain plus-être, se donnera à lui-même cette actuation qui sera, par exemple, l'acte de vouloir, de penser. . .

[86] Voir, à ce sujet, P. HOENEN, s. j., *Cosmologia* ², Romae 1956, p. 237-247.

[87] *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 7. Nous avons cité ce texte en latin à la note 7.

[88] *De Pot.*, q. 3, a. 7, c. Voir, pour le texte latin, note 3.

[89] *Cont. Gent.*, III, 66, Amplius quando.: "Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis. . ." Les soulignements, dans les trois textes que nous venons de citer, sont de nous.

Et nous comprenons maintenant fort bien cette description: la motion divine, disions-nous tantôt, c'est l'agir actuel, le dynamisme en exercice de la créature. Ce dynamisme provient de l'agent équivoque: il est une imitation du dynamisme propre à ce dernier. Mais si ce dynamisme appartient en propre à l'agent équivoque, il ne peut être reçu dans la cause univoque, nous le comprenons, que selon un mode précaire: son inhérence est incomplète; il a toujours besoin de l'influx de l'agent équivoque pour se maintenir; en cela, il ressemble au mouvement, il est un être intentionnel.

En quelques expressions techniques, saint Thomas décrit donc le mode d'être de la motion divine. Mais on aura remarqué aussi, dans les textes que nous venons de citer, que cette motion apparaît comme une énergie, une force: elle est ce par quoi la créature agit actuellement. Par ces mots, le docteur angélique distingue la motion de la vertu d'agir ou faculté. Cette dernière ne donne que le pouvoir d'opérer; la motion, reçue passivement dans la faculté, rend cette dernière actuellement agissante; elle en est le complément, comme l'acte est le complément de la puissance.

N'est-ce pas la pensée que veut exprimer le saint docteur dans le texte suivant?

> La chose la plus parfaite parmi celles que peut réaliser la cause seconde, c'est celle qu'il lui appartient de produire par la vertu de l'Agent Premier: en effet, la vertu de la cause seconde reçoit son complément de l'Agent Premier [90].

Qu'est-ce que la motion divine, pourrions-nous demander maintenant? C'est une forme dont le rôle est de compléter les facultés créées, de les rendre facultés ou vertus en acte parfait, de les rendre actuellement agissantes.

Mais cette manière d'envisager la motion divine ne nous éloigne-t-elle pas des perspectives de la causalité instrumentale dont le docteur angélique nous avait semblé faire un si grand état? Faudrait-il donc n'attribuer aucune valeur à cette analogie? Nous ne le pensons pas, il s'agit plutôt de la bien entendre.

Les principales caractéristiques de l'instrument ne se retrouvent-elles pas dans la notion du concours divin, telle que nous venons de l'exposer? Il est essentiel à l'instrument de produire un effet qui le dépasse. Or l'agir actuel, l'exercice actuel de toute causalité, parce qu'il porte sur l'être, n'ap-

---

[90] *Cont. Gent.*, III, 66, Amplius. Ultimum.: "Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo".

partient qu'à Dieu seul. Nous sommes donc en face de quelque chose de transcendant pour la créature: première caractéristique de toute causalité instrumentale.

En second lieu, pour produire un effet qui le transcende, l'instrument doit recevoir une vertu supérieure dont le mode d'être sera, par suite, intentionnel. Or c'est justement une entité de ce genre qu'avec saint Thomas nous exigeons pour que la créature puisse être actuellement en exercice de causalité. Et nous l'exigeons parce qu'être actuellement en exercice de causalité, c'est influer sur l'être, ce qui n'appartient qu'à Dieu. Et par là nous sauvegardons un élément essentiel et caractéristique de plus, parmi ceux qui intègrent la notion de cause instrumentale.

Sans doute, avons-nous affirmé que l'effet transcendant auquel la motion permettait d'atteindre, c'était l'*esse*, purement et simplement. Sans doute, s'appuyant sur cette manière de parler, une certaine Ecole, celle qui professe la prémotion indifférente, se croit-elle autorisée à penser que la motion contient un pouvoir de donner l'*esse* en général, pouvoir qu'il appartiendrait à l'agent créé de particulariser.

Mais qui ne voit maintenant qu'en parlant d'une vertu capable de produire l'*esse*, saint Thomas ne perdait pas de vue que tout être créé relève de Dieu, dans sa production entière, dans toutes ses déterminations, et qu'il insistait sur l'*esse*, uniquement parce que c'est sous cet angle que les effets des créatures relèvent de Dieu?

Tout cela ne suffit-il pas à légitimer l'emploi du terme d'instrument comme un terme strictement technique et non pas comme une simple métaphore[91]? A condition qu'on n'applique pas univoquement cette notion,

---

[91] C'est en ce sens, croyons-nous, que M. Gilson affirme que "le terme d'instrument est. . . le terme technique exact pour désigner un moteur intermédiaire, à la fois, moteur et mû: "Est enim ratio instrumenti quod sit movens motum" (*Cont. Gent.*, II, 21). (*Le Thomisme* 5, Paris 1947, page 97, note 2). Le terme d'instrument est pris selon une acception totalement différente chez quelques philosophes contemporains, par exemple, SERTILLANGES, *La philosophie de S. Thomas d'Aquin* 2, t. 1, pp. 229-240, THONNARD, *Précis de Philosophie*, no. 1047. Selon ces auteurs, l'opération de Dieu dans l'oeuvre des créatures doit s'expliquer de la façon suivante: les créatures ont reçu de Dieu un pouvoir d'agir naturel auquel rien ne manque dans son ordre, l'ordre physique ou l'ordre psychologique, pour entrer en opération. Toutefois, parce que les effets qui doivent jaillir d'un tel pouvoir d'agir possèdent l'existence, ils doivent dépendre de l'unique cause de l'être, Dieu. Le concours divin n'est donc pas autre chose que l'action éternelle par laquelle Dieu fait exister les effets des créatures, ou encore, c'est la relation de ces effets eux-mêmes à Dieu, auteur de leur existence. A ce compte, le terme d'instrument n'a plus qu'une valeur métaphorique: inutile de chercher une entité viale par l'intermédiaire de laquelle Dieu enrichirait le pouvoir d'agir naturel des créatures. Nous pensons que cette théorie est étrangère à la pensée du docteur angélique; de plus, on ne voit pas comment, dans ces perspectives, serait sauvée la véritable causalité efficiente des créatures, car agir, c'est influer sur l'*esse*, et, ici, tout influx sur l'être est enlevé à ces dernières.

telle que réalisée, par exemple, dans les instruments *dispositionem operantes,* à condition qu'on n'aille pas imaginer Dieu et la créature, comme deux causes partielles, et qu'on ne recherche pas pour la créature un effet propre absolument distinct de celui de Dieu, l'analogie de l'instrument peut éclairer [92].

Mais il y a là un danger et saint Thomas lui-même l'avait prévu. Dans son langage toujours bref, il avait su distinguer entre l'instrument au sens strict, celui qui ne reçoit pas sa nature de l'agent qui le meut, et l'instrument au sens large, chez qui, et la nature et la motion proviennent du même agent.

> Le mot "instrument" a deux significations: on parle d'instrument au sens propre quand un être est mû par un autre sans recevoir de lui le principe de son mouvement: par exemple, la scie qui est mue par le charpentier. En ce sens, l'instrument ne peut pas être doué de liberté. Mais, de façon plus générale, on appellera "instrument" tout être qui meut par le fait même qu'il est mû, qu'il possède ou non en lui le principe de son mouvement. En ce sens, il ne faut pas dire que l'instrument est toujours un être qui ne jouit pas de la liberté, car un être peut être mû par un autre et se mouvoir cependant lui-même. Et c'est le cas de l'homme [93].

---

[92] Cette confusion revient constamment chez ceux qui s'objectent à l'emploi de la notion de cause instrumentale pour expliquer le concours divin. Par exemple, A. VAN HOVE, *De motione divina in ordine cum naturali tum supernaturali animadversiones,* dans *Divus Thomas* (*Pia.*), Vol. XXXVI (1933), pp. 251-258.; J. DE FINANCE, s.j., *Etre et Agir dans la philosophie de saint Thomas,* Paris 1945, p. 227.

[93] *De Ver.,* q. 24. a. 1, ad 5.: "Instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie; quando scilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus; sicut serra movetur a carpentario: et tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est movens ab alio motum, sive sit in ipso principium sui motus, sive non. Et sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis: quia aliquid potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum movet: et ita est de mente humana". — Telle est, par exemple, l'interprétation d'Alvarez: "Ad cujus evidentiam considerandum est, quamlibet causam secundam, etiam principalem, generali quadam ratione se habere, ut instrumentum, respectu Dei, comparatione effectus, quem producit, quatenus videlicet producit in effectu ipsum esse, quod non attingit, nisi in quantum est instrumentum Dei, eo quod effectus universalissimus, qualis est esse, causae universalissimae debet attribui. . . omnes fatentur liberum hominis arbitrium non solum in ordine ad actus supernaturales, sed etiam naturales esse quodammodo Dei instrumentum, quamvis sit instrumentum liberum; sic enim loquitur S. Tho. q. 24. de ver. art. 1 ad 5. ubi ait, quod instrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie. . ." (*De auxiliis.*, Lib. VII, disput. LXVIII, no. V.). — Saint Thomas expliquant le concours divin, ne faisait-il pas, d'ailleurs, allusion à cette distinction entre instrument au sens strict et instrument au sens large dans le texte suivant: "Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, in quantum superius agens. . . applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum" (*Cont. Gent.,* III, 70, Haec autem.) ?

Réfléchissons sur ce texte! L'instrument au sens strict reçoit sa nature d'un certain agent. La conclusion s'impose: il reçoit avec cette nature une vertu propre, la possibilité de produire un effet connaturel à cette vertu. Ensuite, il reçoit, d'un autre agent, une motion: il possédera donc en plus, une vertu plus élevée, un effet instrumental. Il y a donc lieu ici de rechercher une double causalité de l'instrument; et un double effet. Il y a lieu de faire la part, jusqu'à un certain point, entre l'agent principal et l'instrument.

Au contraire, l'instrument au sens large reçoit une motion d'un certain agent; mais de ce même agent, il reçoit aussi, au dire de saint Thomas, le principe du mouvement auquel l'oriente la motion. C'est dire que ce principe demeurait, en lui-même, incomplet, en puissance. C'est dire qu'il n'est qu'une faculté et un pouvoir d'agir. Indépendamment de la motion, il n'aura aucune causalité; la motion viendra tout simplement le perfectionner en vue de l'effet auquel il est ordonné.

Pour l'instrument au sens strict, on cherche un effet propre, parce que cet instrument possède une nature complète par elle-même et indépendante de la motion d'une cause principale dans son agir connaturel.

Quand il s'agit de l'instrument au sens large, inutile de chercher à distinguer l'effet propre de l'effet instrumental: la motion n'est que l'ultime actuation d'une faculté encore à l'état de potentialité.

Robert MOORE, s.s.

Professeur de Théologie Dogmatique
à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal.

*Marriage Registration and Naien in Japan**

General Introduction

The problem under study in the following pages may be understood only if we are aware of the internal organization of the Japanese family. In order to prepare the readers not fully acquainted with such a family system, we thought it necessary to give in the present introduction some preliminary explanations, however brief they may be.

Marriage is a contract based upon human nature, entered into for life by one man and one woman, by means of which a new society is formed, namely, the family, which is the fundamental unit of the society. Marriage is, therefore, a mutual agreement between two individuals. This is true for all marriages, in all countries; however, from the earliest days in Japan as in other Asian countries, marriage was rather considered as a means of perpetuating the family name and, through it, the worship of ancestors, or of uniting together different clans or groups.

These ideas about marriage were partly due to Chinese influences. As a matter of fact, the *Li Chi* or *The Book of Rituals* gives the following definition of marriage:

> it is the union of the affection of two persons bearing different clan-names, for the purpose of serving the ancestral mausoleum on the one hand, and of continuing future generations on the other. [1]

Therefore, it can be said with Baron Nobushige Hozumi that

> in the eye of the old law, it was essential that a family should perpetuate itself for ever, and marriage represented the union of man and woman for the purpose of obtaining a successor to maintain the continuity of Ancestor-Worship. [2]

As a natural consequence of this fact, the *house* (ie, in japanese), sometimes called clan-system, is one of the most distinctive features of the

---

* All the Japanese names follow the Japanese practice of having the surnames first.

[1] BARON NOBUSHIGE HOZUMI, *Ancestor-Worship and Japanese Law*, 4th Ed., The Hokuseido Press, Tokyo, 1938, p. 124.

[2] *Op. cit.*, p. 124-125.

Japanese family system, because its first purpose is the continuation of ancestor-worship. [3] It is a typical Japanese social element which does not exist in European or American countries, and which has a broader meaning than the entity called *family*. Namely, it is a name-group composed of the head of the house and of members who are subject to his authority. These members include persons who are blood relatives of the head of the house, and may also include other persons who enter the clan with the consent of all the members of this house or clan. [4] When one read old family-registers of the Taiho (702) or the Yôro era (721), he is amazed to find "houses" with more than one hundred members. [5] In those days, it was quite a problem to obtain the consent of all those people before marriage. Even if, nowadays, the "house" is often reduced to the size of a modern family, this old custom still prevails in many villages and small towns. In large cities however, it has disappeared to a great extent. [6]

Usually a marriage is arranged by the parents through the recommandation and the good offices of a friend or relative. When the son-in-law or daughter-in-law are to be chosen, a go-between (*nakadachi-nin*, or *nakôdo*) is asked by the parents to take the necessary steps to obtain the consent of the chosen party. When the consent has been secured and the marriage agreed upon, a lucky day is selected for the wedding ceremony. The ceremony, according to an old custom going back to the Tokugawa period and still popular among some people, is called *san-san-kudo* (lit. 3-3-9 times). During the ceremony, the bride and the bridegroom exchange symbolical cups of Japanese wine called *sake*, in presence of relatives and friends. It is usually the go-between who presides the ceremony.

---

[3] See TANAKA KOTARO, *About the Resurrection of Family-System*, in *Kokoro*, January 1955. Translated in French in *Nouveaux Mélanges Japonais*, Missions-Etrangères de Paris, Tokyo, No 10, avril 1955, p. 49: "Ce mot, *kazoku seido*, traduit par *système familial* signifie tout simplement que *la maison* (*ie*) est l'unité fondamentale qui, en se multipliant, fait l'unité du pays et de la société; il implique, comme une nécessité, la continuité de la maison et la vénération des ancêtres. Tous les membres d'une même maison sont solidaires et doivent avoir, bien ancré dans le coeur, le culte des ancêtres, même les personnes qui, par le mariage, "entrent dans la maison". Comme le disent certains dictionnaires, c'est l'opposé du système individualiste."

[4] See G. B. SANSOM, *The Western World and Japan*, The Cresset Press, London, 1950, p. 473-474; OKASAKI AYANORI, *L'évolution de la famille japonaise* in *Renouveau des idées sur la Famille*, Institut national d'études démographiques, Cahier No 18, Presses Universitaires de France, 1954, p. 277.

[5] OKASAKI AYANORI, *Ibid.*, p. 281.

[6] The national census shows a marked increase in the urban population: In 1920, the urban population was 18% of the entire population. In 1950, the urban population represents 37.5% of the entire population.

Before the promulgation and the enforcement of the Civil Code of Meiji in 1898, people validly entered marriage by performing the *san-san-kudo* or any other traditional ceremony. Since 1898, the official registration of marriage being obligatory, we are faced with the following problem: Is a marriage valid when not registered, but contracted only according to the traditional ceremonies?

In this article, we intend to give an account of the progressive developments of the customary and civil laws governing marriage, by replacing them in their historical background. A few words about the legislative power of the State will thus be added. We close this first part by comparing together the different opinions shared by missionaries on this point.

I — Before the Meiji Restoration (1868)

A) *From the early days to the Middle Ages.*

In early Japanese history, a bride generally continued to live with her folks, dwelling where she would receive her husband's visits. Later, the husband took his wife to his own house. Since there was no law forbidding a husband to contract many alliances, it became customary for a husband to have many wives and polygamy was quite common. The desire of having many children, and especially the will to perpetuate the family-name were the prime causes of this custom. [7]

It is attested by very early annals that there was a nuptial hut, and that presents were exchanged from the times of Emperor Richû (400-405). However it is unknown when a set ceremonial began to be observed. [8]

In 701, for the first time, the most important traditions ruling the family life were codified in the so-called *House-Law*, or *Ko-ryô*, of the Taiho Code, promulgated by Emperor Mommu. From this time onward, the consent of grandparents, parents and other relatives was required before a marriage could be celebrated. [9] In 718, the Code of Yoro replaced the Taihô Code. Many other codes were also promulgated during the Middle Ages and the Kamakura era (1192-1334). However, the fundamental concept of family-system remained unchanged, and, as far as we

---

[7] See Capt. F. BRINKLEY, *A History of the Japanese People from the earliest times to the end of the Meiji Era*, The Encyclopedia Britannica Co., New York — London, 1915, p. 73; Baron N. HOZUMI, *Ancestor-Worship and Japanese Law*, The Hokuseido Press, Tokyo, 1938, p. 133.

[8] See BRINKLEY, *Ibid.*, p. 212.

[9] See HOZUMI, *Ibid.*, p. 126; OKASAKI AYANORI, *op cit.*, p. 277.

know, the Civil Authorities did not legislate on the form of marriage. Therefore, the custom always prevailed.

Before ending this section, let us quote the interesting observations which Chamberlain wrote about marriage in his Introduction to the *Kojiki* (Records of Ancient Matters):

> "We are nowhere told of any wedding ceremonies except the giving presents by the bride or her father, the probable reason being that no such ceremonies existed. Indeed late on into the Middle Ages cohabitation alone constituted matrimony, — cohabitation often secret at first, but afterwards acknowledged, when, instead of going round under cover of night to visit his mistress, the young man brought her back publicly to his parent's house. Mistress, wife and concubine were thus terms which were not distinguished, and the woman could naturally be discarded at any moment. She indeed was expected to remain faithful to the man with whom she had had more than a passing intimacy, but no reciprocal obligation bound him to her. [10]

B) *Under the Tokugawa Shogunate* (1603-1867).

In the early years of the 17th century, a central government with a feudal mentality was established and gradually strenghtened by the promulgation of enactments.

As the law was administered mainly with regard to precedents, and quite often abuses of justice occured, the shôgun (a military governor) appointed a commission to collect and collate the customary laws in operation from ancient times. They were then embodied in a code of law, and elucidated by precedents.[11] "They were merely statements in writing of the principles underlaying customary laws, which they did not replaced but only supplemented". [12] It is worthwhile noticing that the judicial system enforced by the Tokugawa administration was, in no way, a systematic collection of specific injunctions and prohibitions as we usually understand it.

Those laws, commonly known as the *Hundred Articles of Tokugawa* or the *Legacy of Ieyasu*, were part of the secret laws of the Shogunate and were never made known to the public. Yet, because they were regarded as fundamental, they were re-enacted afterwards, without any substantial alteration, by each *shôgun* in succession on assuming office. They were first put

---

[10] CHAMBERLAIN, BASIL HALL, *Translation of Ko-Ji-Ki* or *Records of Ancient Matters*, second edition with annotation by W. G. ASTON, Thompson & Co. Ltd., Kobe, 1932, p. XLV. Chamberlain was Emeritus Professor of Japanese and Philology in the Imperial University of Tokyo.

[11] BRINKLEY, *Ibid.*, p. 613.

[12] G. B. SANSOM, *Japan, A Short Cultural History*, Appleton-Century-Crofts Inc., N. Y. Revised ed., 1943, p. 459.

into force in september 1615, immediately after the fall of the Osaka Castle.

In its main features, the law expressed the will of a central government that was mainly interested in establishing and securing his own supremacy.

Articles 6, 7 and 8 of this law are directed against combinations and political parties between different *daimyos*, as a means of weakening the inferiors and of strenghtening the central government. Of course, the most important form of combination being marriages between the families of different *daimyos*, such a thing was forbidden: "Marriages must not be contracted at private convenience". After this prohibition, there is an explanation saying marriage, being a result of the harmonious blending of the *Yin* and the *Yang* of Chinese metaphysics, i.e. the female and male elements of nature, must not be therefore a matter to be lightly undertaken. People must marry in due time, when they are still young and full of life. Consequently, the elders of the family must not delay the marriage of their children for selfish reasons such as waiting the proper moment to marry them to an opponent family with the intention of making it up with it, or with the secret desire to form a political alliance with another *daimyo*. [13]

The only concern of the Shôgun was to guard himself and his authority against coalitions. To this end, he edicted a law imposing on all samurai the obligation of securing the Shogunate's permission prior to get married. Marriage itself was effected only after a betrothal present had been accepted by the bride's parents, and the customary wedding ceremony performed. The registration of marriage took place only later on. [14] The Shôgun was not interested at all in making special regulations for the mrariage of the common people. This point was entirely left to them, although they usually followed the samurai's way of doing in entering marital life. They were also very conscientious and punctilious in the performance of their own local customs. This is the reason why it is of the utmost importance to study carefully the traditional customs prevailing at that time.

According to the old customary law, the matrimonial ceremony can be summarized as follows. When, by the mediation of the go-between, a marriage is agreed upon, a present is sent to the future bride's house; then the future bride goes through the ceremony of blackening her teeth. When

---

[13] See SANSOM, *Ibid.*, p. 459; BRINKLEY, *op. cit.*, p. 575.

[14] ISHII RYÔSUKE, *Meiji shonen no kon-in-hô*, (*Marriage Law in the early years of Meiji*), in *Kekkon* (Marriage), published in collaboration under the direction of NAKAGAWA ZENNOSUKE, in the collection *Kazoku-mondai to Kazoku-hô* (*Family problems and Family Law*), II, Tokyo, Shui-Shoten, 1957, p. 206.

the betrothal present is accepted, the marriage contract is considered to be nearly completed, and no breaking of the engagement is allowed, but on very exceptional circumstances. [15] Among its most important elements let us mention: the parent's consent; sending of a betrothal present; the ceremony which is sometimes omitted; registration of the marriage.

As marriage is valid as soon as it is performed according to local customs, we will recall in detail some of the local particularities concerning marriage. [16]

As a rule, no marriage can be arranged without the previous consent of the parents on both sides. If father and mother are dead, elder members of the family must be consulted. [17] In Hashina kôri, and in Kaga kuni, Ishikawa kôri, the consent not only of the parents, but also of the uncles and aunts is needed. [18] In Naka kôri, even the consent of near relatives is necessary. [19] Moreover, in Ugo kuni, Akita kôri, the consent of close family friends is needed in contracting marriages. [20] On the other hand, in such places as Kanbara kôri, Kubiki kôri, etc. . ., the relatives have no right to interfere. [21]

Usually, unless the parties concerned agree, a marriage cannot be contracted. It may happen, however, that the man and woman, even if they are unwilling to marry, are obliged to obey to their parents, when the parents on both sides decide on the marriage. [22]

The practice of securing woman by capturing them or "stealing another man's daughter" was also spread and quite common in some places. [23] This was done especially when the parents or the daughter herself objected to the marriage. She was kept until she or her parents would finally consent to the marriage. We find the same custom in Higo kuni, Aso kôri, but

---

15 All this is well explained by J. H. WINGMORE, in *Law and Justice in Tokugawa, Japan*, Part VII, Persons: Civil Customary Law, Kokusai Bunka Shinkokai, Tokyo, 1943, p. 75 ss. WINGMORE was Dean Emeritus at the Northwestern Univertity School of Law, Chicago.

16 Many of these ceremonies are still practiced in many places troughout Japan, especially in rural areas.

17 WINGMORE, *Ibid.*, p. 83-84.

18 *Ibid.*, p. 79 and 82.

19 *Ibid.*, p. 84 and 81.

20 *Ibid.*, p. 81.

21 *Ibid.*, p. 82, 83, 85, etc.

22 *Ibid.*, p. 80 and 84.

23 See HOZUMI, *op. cit.*, p. 113; Also: NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Kazoku-hô Tokuhon, (Reading-book on Family Law)*, Yûshindô, Tokyo, 1956, p. 57-59.

there it is prompted by different reasons. For instance, when the woman's family is unable to consent publicly for some good reasons, the two families may connive at the abduction of the daughter. [24]

In Mikawa kuni, Nukada kôri, along the Tôkaidô, "before the celebration of the marriage ceremony and the registration, the bride is taken into the bridegroom's family, under the name of 'stepping in' (*ashi-ire*). When she has proved herself acceptable to the husband's family, the husband goes to the office of the wife's home and reports the permanency of the marriage. Then the betrothal present is sent to the wife's parents". [25]

The betrothal present varies according to the financial condition of the family. It may be a fan, a pair of sandals, pottery wine cups, a barrel of "sake", money, food-stuffs, a package of tea, etc. [26] In many places, the marriage contract is completed when the betrothal present is accepted. [27] Elsewhere, the marriage is contracted during a public celebration to which all the relatives and many friends are invited. Quite often, it is the duty of the go-between to be witness and preside at the wedding ceremony. [28] The exchange of mutual consent is also often omitted.

When the ceremony is over, the general custom is to report, orally or in writing, the marriage to the local civil office or to the local religious authorities. [29] There is no specific common rule, as to the way and time these report and registration should be done. In fact, it was regulated by local customs and traditions.

In Kanbara kôri, Ishikawa kôri and Iruma kôri, marriage must be reported at once to the local office with a note signed by the go-betweens on both sides. [30] In Kawachi kuni, Sara kôri, the marriage is reported orally to the headman of the village on the following day or the second day after the wedding ceremony. [31] In Ugo kuni, Akita kôri, a written report is to be

---

[24] WINGMORE, *op. cit.*, p. 86.

[25] *Ibid.*, p. 76-77.

[26] *Ibid.*, p. 75 and 76. — The still existing practice of giving a barrel of 'sake' is called promise of marriage by KAWASHIMA TAKEYOSHI, in *Hôritsu Sôdan* (*Talks on Law*). Iwanami Shinsho n. 291, Tokyo, 1957, p. 12.

[27] WINGMORE, *ibid.*, p. 84.

[28] *Ibid.*, p. 98-109.

[29] *Ibid.*, p. 54-74.

[30] *Ibid.*, p. 57, 62 and 64.

[31] *Ibid.*, p. 55.

handed in three days.[32] In Yamashiro kuni, the prevailing custom is to register the marriage only after the bride's first visit to her parent's home after marriage. They act the same way in Otagi kôri and Kadono kôri.[33] The notification is often made at the time of the religious survey, both to the village office and to the temple, in Utori kôri, Mutsu kuni, Tsugaru kôri, Sado kuni, Yosa kôri.[34] In other places such as Yamanashi kôri, Kagoshima kôri and Tsuga kôri, a marriage is registered only one, two or even three months after the wedding ceremony.[35] Many people, availing themselves of the old saying: "One may leave if no child can be born" (*Ko naki wa saru*), waited until the birth of a child to register their marriage.[36]

It is not unusual too, to wait until the bride has been found acceptable by her new family,[37] or even until the parents on both sides and the married couple have been proved truly congenial to one another.[38] On account of such customary requirements, not always reasonable far from it, the registration was delayed for several years.[39]

In Awa kuni, Myôtô kôri, in Buzen kuni, Kiku kôri, etc. . . a marriage need not be reported neither registered, although this can be done if desired.[40] In Oshima kuni, Kameda kôri, Hokkaidô, as in some other places, there is no such thing as registration of marriage. It is enough to spread the news in the neighborhood.[41] Finally, although nominally a marriage must be registered at once, in fact, very few people go through the procedure in Bingo kuni, Mitsugi kôri and in Aki kuni, Numata and Aki kôri.[42]

In the case of marriage between people from different towns or villages, the removal of the wife's name from her family's register and the entry on the register of her husband's family are generally done at the respective

---

[32] *Ibid.*, p. 61.

[33] *Ibid.*, p. 54.

[34] *Ibid.*, p. 55, 60 and 66.

[35] *Ibid.*, p. 56, 59 and 74.

[36] *Ibid.*, p. 57, 58, 60, 66, 73 and 74.

[37] *Ibid.*, p. 55, 67, 68 and 72. Let us not forget that the bride lives with her husband's parents.

[38] *Ibid.*, p. 64.

[39] *Ibid.*, p. 55, 58 and 67.

[40] *Ibid.*, p. 71, 73, etc. . .

[41] *Ibid.*, p. 62, etc. . .

[42] *Ibid.*, p. 69.

local offices after the marriage is reported. The transfer certificate must usually bear the signature of the headman or the elders of the village.

Thus ends our short investigation regarding the old customary law on marriage. However, before closing this first article, we want to bring under the reader's attention two points of the first importance that will be refered to later.

Then, from the present investigation it follows that:

1—marriage is contracted either at the very moment the betrothal present is formally accepted, or during a wedding ceremony often presided by the go-between who has paved the way for the marriage;

2—after the wedding ceremony, it is quite a common practice to notify or register the marriage, even if this procedure is often delayed for various reasons.

II — From the Meiji Restoration until the last war (1868-1947)

Tokugawa's Shogunate, which had been in power for two hundred and fifty years, was brought to an end when the Shôgun abdicated in the fall of 1867, under the growing pressure of four powerful western clans. The Emperor was then restored to power, and the year-name was changed to Meiji (enlightened Government), from January 1, 1868. Very soon after being in power, the new Government stated the Emperor's firm determination to establish solid and friendly relations with foreign nations.

With the re-opening of Japan and the resumption of intercourse with foreign countries after more than two hundred years of seclusion initiated by the Tokugawa, begin a new era for Japan.

To set up the new order and strenghten more firmly the authority of the new regime throughout the country, an imperial rescript was issued on August 29, 1871, formally abolishing the old feudal system and the local autonomy.

From that moment, the authorities tried to adopt Western institutions and customs, and to assimilate the western culture, as much as possible. One of the best examples proving their efforts in this field, is the legal reforms which followed the Restoration.

A) *The Meiji Constitution* (1868-1889).

On March 3, 1882, the Emperor ordered Count Hirobumi Ito to lead a mission of investigation to Europe to study and observe various Western constitutional systems. It is in Prussia that he found the system of govern-

ment that could embody best all the ideas and intentions held by the Japanese statesmen at that time. Therefore, Count Ito, as chief draftsman of the proposed constitution of Japan, decided to take the Prussian system as a model. [43]

However, "it is not meant to imply that Ito copied the Prussian Constitution". [44] This statement we find confirmed by Dr. Matsunami, former Dean of Nihon University: "We do not imitate others as the conditions of our country are different from those of other countries.. (.. .) Our constitution is indigenous, it is Japanese in origin; it is not one adopted or inherited from any foreign nation. I say again that the Japanese Constitution is aboriginal to Japan". [45]

Ito's principal care was to bring into harmony the traditional character of the government based on the cult of the Imperial Ancestor, with the principles of modern European and American countries. And he succeeded in his efforts. In the first Article of the Constitution the fundamental principle upon which is based the form of the Imperial Government is nothing else than the recognition and the affirmation of the worship of the Imperial Ancestors.

Therefore, it can be said without curtailing the thruth that the Constitution of Meiji is nothing else than the codification and the promulgation of old customary unwritten principles, in a new form "framed in many points on Occidental models" and "dressed in Occidental style". [46] It was finally promulgated on February 11, 1889, with an underlying spirit of feudalism.

Of course, the Constitution covers only general principles, and it includes only those regulations which form the core of the government organization, leaving details to be determined in the various administrative and judicial codes.

The sovereign power is vested in the person of the Emperor. According to the Constitution, the Emperor is the sole law-maker. His legislative power is thus clearly defined:

> Article V. — The Emperor exercises the legislative power with the consent of the Imperial Diet (Parliament).

---

[43] For further study of the establishment of the Meiji Constitution, we suggest: GEORGE M. BECKMANN, *The Making of the Meiji Constitution*, University of Kansas Press, Lawrence, 1957.

[44] HAROLD M. VINACKE, *A History of the Far East in Modern Times*, Appleton-Century-Crofts Inc., 5th ed., 1950, p. 110.

[45] DR. N. MATSUNAMI, *The Constitution of Japan*, Tokyo, Maruzen, 1930, p. 24.

[46] *Ibid.*, p. 23 and 25.

> Article XXXVII. — Every law requires the consent of the Imperial Diet.
>
> Article XXXVIII. — Both Houses shall vote upon projects of law submitted to them by Government, and may respectively initiate projects of law. [47]

Count Hirobumi Ito, leading draftsman of the Constitution, stresses in unambiguous terms the legislative power entrusted to the Emperor:

> The legislative power belongs to the sovereign power of the emperor; but this power shall always be exercised with the consent of the Diet. The Emperor will cause the Cabinet to make drafts of laws, or the Diet may initiate projects of laws; and after the concurrence of both Houses of the Diet has been obtained thereto, the Emperor will give them His sanction, and then such drafts or projects shall become law. Thus the Emperor is not only the centre of the executive, but is also the source and fountain-head of the legislative power. [48]

However, the countersignature of a Minister of State is always required before laws, Imperial Rescripts and Imperial Ordinances could be put into force (art. 55).

> Without it, they can take no effect; and when issued through any other than a Minister channel, none can be carried out by the functionaries charged with its execution. [49]

To the Courts of Justice is entrusted the duty of carrying out the laws. Their jurisdiction and powers are summed up in the first article of the fifth Chapter entitled: "The Judicature": "The judicature shall be exercised by the Courts of Law according to law, in the name of the Emperor. The organization of the Courts of Law shall be determined by law.". [50]

According to Count Ito, the "Judicature is the authority which, in accordance with the provisions of law and in conformity with reason and justice, redresses injured rights of subjects and metes out punishments.". [51] Always Ito commenting, it has not to take measures as may be found expedient for the maintenance of the public order, but only to pronounce judgment according to the provisions of the law, because law is everything.

---

[47] *The Constitution of Japan with Laws and Regulations appertaining thereto,* Official translation, The *Rising Generation,* Okazaki-ya, Tokyo, 1903, p. 7 and 12.

[48] ITO, *Commentaries on the Constitution of the Empire of Japan,* translated by MIYOJI ITO, Government Printing Office, Tokyo, 1889, p. 9.

[49] *Ibid.,* p. 95.

[50] *The Constitution of Japan,* p. 16.

[51] ITO, *Commentaries on the Constitution,* p. 100-101.

The functions of the judiciary being, therefore, restricted to enforcing obedience to the laws in force, its decisions never become laws, unless they are enacted into law by the Emperor who holds the legislative power.

Neither in the second Chapter of the Constitution where are stated the rights and duties of the subjects, nor in any other Chapter is there anything mentioned about marriage.

B) *The Civil Code of Meiji.*

1) *Its formation.*

As early as 1870, the Japanese began to build up their civil and criminal codes, and to elaborate a new judicial system along European lines.

It is often thought that registration of marriage was abruptly introduced in the civil code of Meiji in 1898. However, history shows that it was introduced gradually and finally prescribed on a national scale more than 20 years before its promulgation in 1898.[52]

The reform which took place in the early days of Meiji was accomplished in two fields. In the first place, old political and economic systems were abolished, or adapted to the new conditions prevailing at the time. Secondly, new juridical institutions were created. Along with such a policy, as early as the first year of Meiji (1868), the Government tried to bring the criminal code under uniformity for the whole country. Yet, it is only after the old clans were abolished and prefectures established that the law began to be observed in all cities.

Some years later, in April 1871, the Family Registration Law, binding on all citizens, was officially promulgated in every feudal clan and newly formed prefecture. From time to time, births and deaths had to be registered. When doubts occured in the application of the new law, one had to act according to the local customs.

It is naturally assumed that any other change happening in the family was also reported at that time; and so, from there on the law governing marriage began to shape up. Any doubt of major importance was to be solved by the competent authorities according to their conscience. As expected, many problems received solutions still tasting the old law, but

---

[52] The question is ably and learnedly presented by ISHII RYÔSUKE, *Meiji shonen no kon-in-hô* (*Marriage Law in the early years of Meiji*), in *Kekkon* (*Marriage*), published in collaboration under the direction of NAKAGAWA ZENNOSUKE, in the collection *Kazoku-mondai to Kazoku-hô* (*Family problems and Family Law*), II, Tokyo, Shui-Shoten, 1957, p. 200-206.

there was a constant tendency toward the application of the legal marriage, even if its official registration was not yet obligatory.

The opinion generally prevailing among jurists is that the registration of marriage was enacted in December 18, 1875, when the Cabinet issued a public order to that effect. It is also usually said the "marriage of fact" was revived less than two years later, in June 1877, by an ordinance of the Ministry of Justice. While some hold that this revival of the "marriage of fact" brought to an end the legal marriage recognized in 1875,[53] others contend that this revival means no more than that both systems were accepted from 1877.

Ishii Ryosuke, professor at Tokyo University and specialist on Japanese Legal History, first thought that the ordinance of 1877 had really brought to an end the order issued in 1875 about registration of marriage; however, the further studies he made, finally led him to the conclusion that, even before 1875, legal marriage, and this one alone, was recognized in civil affairs, while both systems were accepted in criminal matters. Then, in 1875, for unity's sake, the Cabinet decided to adopt a unique system for marriage, and this was the system of registration. Finally, in 1877, the Ministry of Justice issued an order to the effect that both systems be recognized in jugdments in criminal matters. Therefore, it is untrue to contend that the 1877 ordinance revoked the 1875 order and brought to an end the system of registration for marriage. As a matter of fact, the Supreme Court ruled out in 1893, five years before the enforcement of the Civil Code of Meiji, that a child born from a non-registered marriage is illegitimate.[54] It does mean that registration of marriage was still in force.

Therefore, with Professor Ishii, we must come to the conclusion that the aforesaid public order issued by the Cabinet in 1875, and establishing registration of marriage, came only as a confirmation of a general practice. Moreover, we must admit that this order was not revoked neither abolished by the ordinance issued by the Ministry of Justice in 1877.

The aim the Cabinet members had in mind in issuing the general order of 1875, is widely discussed among Japanese scholars. Some hold that they had no other purpose than gather informations about the social status of people deprived of property for having been removed from the family re-

---

[53] NAKAGAWA ZENNOSUKE seems to concur with them in this view in *Mimpô Taiyô (An outline of civil law)*, II, Tokyo, Keiso Shobo, 1957, p. 74. However, in another book entitled *Shinzoku-hô (Law Governing Relatives)*, I, Tokyo, Seirin-Shoin, 1958, p. 140, he admits that there is some discussion among scholars about this point.

[54] ISHII RYÔSUKE, *Marriage Law in the early years of Meiji*, in *Kekkon (Marriage)*, p. 216.

gister, or informations useful to the police or for political administration. A second group rather thinks that registration did not consist in giving to the authorities a mere report about a state of thinks already existing, but that it had the effect of bringing a change in the civil social status of all persons. Finally, for a third group including Professor Ishii, both purposes were intended by the Cabinet. This last view seems fully corresponding to the spirit of the law. We share it completely.

Later Gustave Boissonade a well-known French scholar of jurisprudence, was officially asked to prepare a second draft. To this end, and in order to make himself acquainted with the social environments, he spent many years in Japan. The draft he took a long time and great pains to prepare, was accepted by the government in 1888, and was to go into operation from January 1, 1893.[55] However, this new Civil Code aroused so violent controversies and opposition among jurists and statesmen, that it was finally rejected, even before it had a chance to stand the test of time. Many contended that the new Code did not enough take into account the Japanese traditions deeply rooted in the social life.[56]

A commission was then set up, including jurists of each foreign school of jurisprudence. More than 30 foreign civil codes or drafts of codes were looked through by the commission in its difficult endeavour. Its main purpose was to compose a code that would assimilitate various elements from foreign countries and at the same time make up for the real conditions of Japanese life. "It is signifiant, writes Sansom, that the drafting committee was composed of three professors of law who had studied in different European countries". In fact, Dr Hozumi, President of the Imperial Academy of Japan and a barrister of the Middle Temple who had spent some time at the University of Berlin, was the leading draftsman. Ad steady collaborators he had Professor Tomii who had studied French law in France, and Professor Umi whose studies had taken him to both Germany and France. According to Dr Hozumi, the commission "gathered materials from

---

[55] See G. B. SANSOM, *The Western World and Japan*, The Cresset Press, London, 1950, p. 469. — B. T. TOMIZAWA, *Jus Missionarium de legibus japonicis circa matrimonii impedimenta*, Officium Libri Catholici, Romae, 1945, p. 48.

[56] See AOYAMA MICHIO, in *Kaizô*, Dec. 1954, p. 11-17. Translated in English in *Missionary Bulletin*, published by The National Catholic Committee of Japan and The Committee of the Apostolate, Vol. IX, No. 1-2, Jan.-Febr., 1955, p. 55: "The group in favor of postponement charged that it was too close a copy of the French code, that its individualistic-democratic spirit did not harmonize with the Meiji Constitution, that its regulation of family affairs might suit the Western-Christian family, but not the Japanese great-family (clan) system with its important principle of ancestor-worship."

all parts of the civilized world and freely adopted rules or principles from the laws of any country, whenever it saw advantage in doing so".[57]

To judge by externals, the result of their work was a code of law "modeled after those of Western countries", writes Dr Hozumi.[58] He also admits "that the drafting committee found valuable material in the Saxon code and the early drafts of the German code". However he strongly denied that the new code follow in every respect the civil code recently adopted in Germany.[59] The text of the law itself goes to prove that the civil code of Meiji is adapted for Japan, as we will immediately demonstrate it.

The first three books (General Provisions, Real Rights and Persons) were promulgated on April 27, 1896. The last two (Relatives and Inheritance) were promulgated two years later, on June 21, 1898. However, it is not until July 16, 1898, that the new Civil Code, in its entirety, came into force.[60]

2) *Maintained traditional features*:

The civil code of Meiji maintained, with some modifications, many traditional features of Japanese life. This is particularly apparent in the portion of the code which deals with marriage, and family as an institution.[61] The Legislator tried as much as possible to be respectful of old traditions, especially those regarding as necessary the consent of the head of the "house" before one of its member could get married. They were so deeply embodied in the strong family-system, that they could not be ignored at that time, without endangering the stability of the social structure.[62]

In view of these facts, the Legislator prudently stated: "a member of a house must obtain the consent of the head of the family for his marriage" (Art. 750, par. 1). And penalties were set against transgressors of this article: "if a member of a house marries without the consent of the head of the family, the latter may, within one year from the day of the marriage, exclude him or her from the household, or, if he or she has entered another

---

57 Quoted by SANSOM, *The Western World and Japan*, p. 471.

58 BARON NOBUSHIGE HOZUMI, *Ancestor-Worship and Japanese Law*, p. 1.

59 SANSOM, *Ibid.*, p. 471.

60 TOMIZAWA, *Ibid.*, p. 48.

61 See *Missionary Bulletin*, Vol. IX, No. 1-2, Jan.-Febr., 1955, p. 55, English translation of an article written by Prof. AOYAMA MICHIO.

62 See SANSOM, *The Western World*, p. 473; TOMIZAWA, *Jus Missionarium*, p. 49.

house by marriage, forbid his or her return to the original house in case of dissolution of the marriage".[63]

The conditions under which the parent's consent is required are specified in Art. 772 and 773:

> Art. 772., par. 1: — For contracting a marriage, a child must obtain the consent of the parents who are in the same house; but the men who have completed their thirtieth year and the women who completed their twenty-fifth year, are not bound by this regulation.
>
> par. 2: — When one of the parents is unknown or dead, or has left the house, or is unable to give his consent, it is enough to obtain the consent of the other parent.
>
> par. 3: — When both of them are unknown, dead, have left the house or are unable to give their consent, the minors must obtain the consent of their tutor and of the family council before marrying.
>
> Art. 773: — When the stepfather, the stepmother or the legitime mother do not give their consent, the children can enter marriage by getting consent from the family council.[64]

Should a marriage be contracted in contravention of the provisions of art. 772, the parents may make an application to the Court for its annulment, within a period of 6 months from the time they have heard of the marriage, or within two years from the time of its registration.[65]

In making such laws requiring the consent of the head of the family or of the parents, the Legislator wanted to preserve the old traditions, namely the Ancestor-Worship, mainly for two reasons. In the first place, notes Dr Hozumi, chief draftsman of the Code, marriage always bring about a change in the household: "The reason is that by the marriage of a male member, another member is added to the household, or in the case of marriage of a female member, one member is lost to it, for the wife enters the house of her husband. . .'.[66] Moreover, marriage being regarded as the means of obtaining a successor to perpetuate the "house" and the family's name, it was the duty of the head of a house to guard against any improper alliance. Therefore, it is chiefly to preserve this old tradition that the Legislator decided to insert this particular law.

---

[63] Art. 750, par. 1 and 2 as translated by HOZUMI, *Ancestor-Worship*, p. 127.

[64] For a latin translation, see TOMIZAWA, *Ibid.*, p. 53; it is also translated in French in J. CHABAGNO, *Le Mariage des Infidèles dans ses rapports avec la loi civile en général et la loi japonaise en particulier*, Yokohama, 1913, p. 42 and 44.

[65] See art. 783 and 784 of the Civil Code.

[66] HOZUMI, *Ancestor-Worship*, p. 128.

The second reason, less important, lies in the love the parents bear to their children as well as their ability based on experience, to advise them properly in their choice when they want to enter a new state of life by way of marriage. [67]

It must, therefore, be concluded that the draftsmen of the civil code succeeded in preserving the traditional character of the family which is based on the family cult.

Another difficulty they have had to cope with was to determine the form of marriage. They had to reach a decision on two major points. First, whether they should simply recognize the various traditional ceremonies already existing or not; and secondly, in the negative, whether they should accept one of the various forms already required by the civil codes of foreign countries or rather choose a special one that should suit best the conditions prevailing in Japan. — Let us study each one of these two problems of great importance.

Faced with the fact that there was in Japan a great number of different kinds of matrimonial ceremonies, religious and not religious as well, [68] they felt it necessary for unity and order's sake, to fix a single form for all marriages. [69]

It is evident that such a policy had become a necessity in a new era such as the Meiji era. This is well pointed out by Professor Kawashima. "Formerly, he says, it was a general rule to live almost permanently in the same place. Therefore, in a close-in local community like a village or a town, it was very easy for everybody to know whether a person was married or not, because each other knew well his neighbour's private life". [70]

---

[67] See HOZUMI, *Ibid.*, p. 128 and 129.

[68] Generally speaking, Japan had only the non-religious ceremonies in olden times. However, especially since the re-opening of Japan, religious ceremonies, Buddhist and Shintoist as well, were gradually introduced. The Buddhist priest usually reads some lines from the Buddhist scriptures, and recites a prayer to his gods for the protection of the new couple. The Shinto wedding ceremony called "shinzen-kekkon" is quite similar to the Buddhist one. However its religious character is doubtful. See: *Missionary Bulletin*, IX, 1955, No. 5, p. 264-265; Nos. 8-9, p. 534-539. Nowadays, no marriage is performed according to the Buddhist rites.

[69] "Since the downfall of feudalism and return of fiefs to the Tennô (Emperor), uniform laws for the control of the people became an acute necessity and the Government first revised the criminal law in 1873. Other laws were revised or newly compiled according to the need of changing society and with due regard to foreign relations". *The Japan Year Book*, 1949-1952, The Foreign Affairs Association of Japan, Tokyo, p. 76.

[70] KAWASHIMA TAKEYOSHI, *Katei no hôritsu, (Law for the Family)*, Iwanami Shoten, Iwanami Shinsho, n. 204, 1955, p. 30.

It is under Meiji that this semi-seclusion was brought to an end with the improvements of communications. As a matter of fact, the opening, in 1870, of the first section of the national railway between Yokohama and Tokyo, and of a second line, a few years later, between Osaka and Tokyo, made the communications easier and people began to travel. Moreover, taking advantage of the new facilities, they often changed their place of residence. Consequently, it became more and more difficult to know the marital status of each citizen. To cope with such a fact, the public authority decided, for the common good of the nation, to enact a law urging a unique and public form for the celebration of marriage, binding upon all Japanese citizens.[71]

Aoyama, professor at the Kyûshû University, in Fukuoka, expresses similar view when explaining why such decision had to be taken. In his words, the custom of holding a matrimonial ceremony originated from the purpose of making known to the people that two individuals had decided to enter the marital life, and that they wanted to be regarded as spouses from then on. However, in to-day's modern society, continues the Professor, those private ceremonies do not achieve any more the purpose they were established for. Therefore, a new way had to be worked out. This new way is the so-called "legal marriage".[72]

Under the guidance of Professors Suekawa, Nakagawa and Shimazu, let us try to underline the course followed up by the draftsmen of the Japanese civil code in their delicate task.

A careful study of foreign legislation led the draftsmen to the conclusion that there was a great variety of forms, each of them established according to the local social conditions. They had now to decide whether they should accept for Japan one of these foreign legal forms, or on the contrary create a much more adapted one. They chose this last alternative, as it is clearly stated by many commentators of the civil law on matrimony such as Professors Suekawa,[73] Nakagawa,[74] Shimazu,[75] already mentioned, and many others.[76]

---

[71] *Ibid.*, p. 31.

[72] AOYAMA MICHIO, *Minna no hôritsu, (Law for Everybody)*, Hôritsu Bunka-sha, Kyoto, 1957, p. 7.

[73] SUEKAWA HIROSHI, *Mimpô, (Civil Law)*, Ge no ichi, Chigura Shobo, Tokyo, 1956, p. 59.

[74] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Mimpô (Civil Law)*, Ge-kan, Obayashi Shoin, Tokyo, 1954, p. 278.

[75] SHIMAZU ICHIRO, *Shinzoku-hô, (Law Governing Relatives)*, Hôbunsha, Tokyo, 1957, p. 57-58.

[75] Shihô shiken juken Kôza, *Mimpô shinzoku, (Civil Law: Relatives and inheritante)*, *Kobunsha*. Tokyo, 1957, p. 37 and 38.

As expected, free-love, which is nothing but an eagerness to satisfy natural desires, was rejected as a form of marriage, because it is something morally wrong.[77] Secondly, the mere fact that two people, man and woman, enter marital life by mutual agreement and live together as husband and wife, is not either recognized by the State as a true and correct marriage, as long as they do not meet the legal requirements regarding the form for the celebration of marriage.[78] This kind of marriage, called marriage of fact (jijitsu-jô kon-in, matrimonium facti), is also commonly known as "naien".[79] Such marital union deserves blame and critic, write Nakagawa and Shimazu.[80]

The Legislator also refused the legal recognition to any kind of religious marriage, whatever it may be, christian or not. Therefore, all marriages performed before a Shinto-priest and called "shinzen-kekkon", before a Protestant minister, or in the presence of a Catholic priest are legally inexistent, if the parties fail to fulfill the legal requirements. It was the obvious thing to do in a 99.9% non-christian country, where the Catholic influence was insignificant at the time the Civil Code was put into operation, in 1898.

The Civil Power did not either take account of the traditional ceremonies such as "san-san-kudo", the exchange of consent in the presence of the go-between, etc. . ., which ceremonies are usually performed in the presence of all the guests.[81]

Nowadays, however, they are often secretly performed, and announced to relatives and friends the same day or the following days, often during a wedding reception.

---

[77] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Mimpô (Civil Law)*, II, p. 279.

[78] SHIMAZU ICHIRO, *Shinzoku-hô, (Law Governing Relatives)*, p. 64. — It is to be noted that naien has also many other meanings. Later on, we wil discuss them.

[79] SHIMAZU ICHIRO, *Ibid.*, p. 52.

[80] NAKAGAWA, *Ibid.*, p. 278; SHIMAZU, *Ibid.*, p. 57.

[81] KAWASHIMA TAKEYOSHI, *Law for the Family*, p. 30. — See also the explanation given by KAWASHIMA, note (71), and AOYAMA, note (72). — It has never been said that the traditional ceremonies are forbidden by the law. The law ignores them. — Often, there is no exchange of consent at those ceremonies.

Koin KIDO, in a draft constitution submitted between 1872 and 1874, proposed a certain form for marriage: "Article XIV: — According to the law of marriage, when a couple plans to marry, it must notify a judge. After his examination, it may go through with the marriage ceremony".

KIDO's views passed unheeded. See: GEORGE M. BECKMANN, *The Making of the Meiji Constitution, The Oligarchs and the Constitutional Development of Japan*, 1868-1891, University of Kansas Press, Lawrence, 1957, p. 101.

We have previously made known the reasons which justified such a decision, namely the numberless kinds of such ceremonies and the practical impossibility for establishing publicly their existence.

Finally, the Legislator refused, on purpose, to prescribe an exchange of consent by both parties in the presence of a civil official at the city-hall's office or elsewhere, or to urge that a marriage be contracted only after a licence had been issued by the competent officer.

On the contrary, he opted for a very simple form.[82] As a matter of fact, he inserted into its legal system the requisite that marriage be only notified to a qualified official and entered into the public register. And, according to the Legislator's mind, the very registration causes the marriage.[83] This kind of marriage bears a great resemblance with the so-called civil marriage, and is known among the Japanese as being a "legal marriage" (Hôritsu-kon). This decision modified the old way of contracting marriage.[84]

Nevertheless, in spite of this important modification in the way of entering marriage introduced by the new code, it cannot be asserted that registration of marriage is an element unknown to the Japanese people, and is arbitrarely imposed on him from without. The law of registration is not either a slavish imitation of similar laws already enforced in foreign countries, as it is sometimes said.[85]

Of course it is to be acknowledged that before Meiji, under customary law, registration was never considered by the people as being an essential element of marriage. However, as aforesaid, the registration is an old custom prevailing in many villages scattered all over the country, many many years before the promulgation of the Meiji Civil Code.

The final wording of the Civil Law with regard to the form of marriage, reads as follows, and appears under two different chapters.

> Chapter I — Requisite or Essential Conditions for Marriage.
>
> Art. 775: "A marriage becomes effective by its registration before the civil magistrate in charge of the census register".
>
> "The notification mentioned in the precedent paragraph must be made by both the parties and two or more witnesses of full age, either orally or by a document signed by them".

---

[82] SHIMAZU, *Ibid.*, p. 59. — See also TOMIZAWA, *Jus Missionarium de legibus japonicis circa matrimonii impedimenta*, Romae, 1945, p. 49.

[83] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Kazoku-hô Tokuhon, (Reading-book of Family Law), Yushindo*, Tokyo, 1956, p. 67: "The so-called Civil Code of Meiji of 1898, applied the following principle: "No marriage without registration", and this brought to an end the principle of the marriage of fact which was hitherto recognized".

[84] AOYAMA MICHIO, *Law for Everybody*, p. 7.

[85] We disagree with F. Civisca on this point. See CIVISCA, *The validity of Naien*, Tokyo, 1957, p. 16 and 22.

Chapter II — Nullity and Annulment of Marriage.

Art. 778: "A marriage is void only in the following cases:

1. Where there is no intention to marry common to the parties owing to a mistake as to the identity of the person or through any other cause;

2. Where the parties do not make notification of the marriage; but if the notification only fails to fulfil the conditions prescribed in Art. 775 par. 2, the validity of the marriage shall not be affected thereby."

Perfectly acquainted with the social conditions existing in Japan, the draftsmen always did the best they could to bring into harmony the social traditions and what the common good may require.

As far as the other popular customs are concerned (such as "san-san-kudo" and the like), they were never prohibited by the new law. They are merely ignored, for the draftsmen of the code recognized only the registered marriage as a legal and true one. Marriages performed according to any other ceremony are legally inexistent if not registered.

3) *Revision of the Civil Code* (1919-27).

Although the law had been duly promulgated, many people did not observe it. After having performed one or the other of the social matrimonial ceremonies, they began to live together as husband and wife. They were regarded as such by their family and by the neighbours who were informed of the ceremony. Only later on did they care to have their marriage registered. This kind of marital cohabitation is commonly known as "naien" (etymologically, "secret union"), as we have already stated. By the jurists, it is called "marriage of fact".

Many of them alarmed at the long continuance of such practice in defiance of the existing law, began to campaign for a change in the law. And so, an extraordinary Commission, called "Rinji-hôsei-shin-gikai", was set up, in 1919, to revise the Civil Code. In its conclusion made public in 1927, the Commission presented the following proposals, recommanding the legal recognition of "naien":

1 — Marriage comes into existence from the very moment that a matrimonial ceremony recognized by tradition is performed. The law determines only the way according to which marriage can be proved.

2 — When marriage is contracted according to some traditional ceremony, it must be registered within a statute time.

3 — When there is no traditional ceremony, marriage is contracted at the very moment it is registered. [86]

---

[86] NAKAGAWÂ ZENNOSUKE, *Family Law*, I, Tokyo, Seirin Shoin, 1958, p. 320, note 12 and p. 140. Also FUETO TOSHIO, *Hôritsukon-shugi ka jijitsukon-shugi ka, (Legal Marriage or Marriage of Fact?)* in *Hôritsu Shimpô*, 1952, No. 760, p. 37.

The Commission having failed to find a suitable plan for a workable application of such proposals,[87] the Legislator, taking all things into consideration, decided to reject them all. Professors Nakagawa, Suekawa and Ishikawa [88] report in detail the reasons motivating such an absolute refusal.

> 1 — The aforesaid proposals are legally very embarrassing, so that it would be extremely difficult to prove the existence of marriage. The people themselves rapidly acknowledged that they were not practical at all.
>
> 2 — The concept of "traditional ceremony" is far from being clear. In fact, many ceremonies are so vague and their meaning so ambiguous that it is hardly possible to prove the existence of marriage, and to discern it from mere concubinage. To recognize them all officially would be, therefore, very rashful.
>
> 3 — It is quite a common practice among the people not to write down neither to keep in the archives a document attesting that the matrimonial ceremony has been performed.
>
> 4 — From the lack of official registration rise too many embarrassing social problems of the utmost importance, not only for the two "spouses", but also for any third party, such as children, relatives, etc. . . In such circumstances, it is nearly impossible to know whether a child is legitimate or not.
>
> 5 — By the legal recognition of naien, the number of marriages not fulfilling the legal requisites will rapidly increase, and the Legislator will be unable to know to what extent the law is observed. [89]
>
> 6 — On account of those reasons, as far as social order and morals are concerned, the recognition of naien will, in the long run, do more harm than good. Therefore it is considered dangerous to recognize it officially.

As can be easily noticed, the Legislator rejected all the proposals not merely for technical reasons,[90] but for more important motives in close relation with the highest interests of the nation: that is to say, for the common good and morals.

C) *Naien and Court Decisions.*

Many private surveys clearly indicate that, in about 1/3 of all cases, the old family system is responsible for the delay in the registration of

---

[87] NAKAGAWA, *Ibid.*, p. 140.

[88] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *An outline of civil law*, II, Tokyo, Keiso Shobo, 1957, p. 79; SUEKAWA HIROSHI, *Civil Law*, p. 69-70; ISHIKAWA TOSHIO, *Civil Law, Relatives and Succession*, Hyôron-sha, Tokyo, 1957, p. 96.

[89] Among the most important requisites, let us recall the following ones: a) "A person who has a spouse may not contract an additional marriage" (art. 766 in the Old Code, 732 in the new one). — b) "A woman may not remarry unless six months have elapsed from the day of the dissolution or annulment of her previous marriage" art. 767; 733). — c) "No marriage may be contracted between lineal relatives by blood" (art. 769; 734).

[90] We disagree with Father Luigi Civisca on this point. See CIVISCA, *The Validity of Naien*, p. 20.

marriage, or for its complete omission.[91] Many obstacles, social and legal alike, often prevented people from contracting a legal and valid marriage. We have already said a word about some of them.

For instance, according to social customs, nobody could get married according to his own choice, for he had always to obey his parents who were to decide the marriage issue. It was also nearly impossible for the youngest of the family to obtain his parents' consent before his elder brother could contract marriage himself. It happened quite frequently for a person who had to face such difficulties, to enter marital life without waiting any longer, despite the impossibility to register his marriage according to law.

According to Suekawa,[92] the delay in fulfilling the legal requirements regarding registration of marriage was also due to other causes far from being praiseworthy. It was often postponed by the husband or his parents, in order to assure themselves of the energy at work and the domestic ability of the bride, or in order to see if she was able to give birth to a child, etc. . . Should she fail to please her husband or her husband's parents, she was rejected from the family; and this was very easy because the marriage was not registered. It was not unusual for a spouse to depart from his partner's house because of exasperated and disagreable remarks, and of repeated critics made about himself by the parents or the relatives of his partner.

Until the beginning of the Taishô era (1913), such unions being always regarded as illicit, it was impossible for the abandoned spouse to obtain any legal protection from the Court. In a way, writes Aoyama,[93] the law tacitly approved the selfishness of the man, and the derelicted woman could only cry her eyes out. Such an uncompromising attitude on the part of the Court, merely because the marriage was not officially registered, seemed to be too cruel to the women injustly left, abandoned or violently rejected by their partner.

Therefore, on January 26, 1915,[94] for the first time, the Supreme Court, through the office in charge of matrimonial problems, called the

---

91 FUETO TOSHIO, *Legal Marriage or Marriage of Fact ?* p. 40. See also TAKANASHI MASAYUKI, *Nihon kon-in hôron, Yuhikaku,* Tokyo, 1957, p. 100.

92 SUEKAWA HIROSHI, *Civil Law,* p. 70.

93 AOYAMA MICHIO, *Law for Everybody,* Hôritsu Bunka-sha. Kyoto, 1957, p. 9; SUEKAWA HIROSHI *Civil Law,* p. 71-72.

94 WAGATSUMA SAKAE TO ARIIZUMI TÔRU, *Civil Law,* III: *Law governing relatives and inheritance,* p. 120.

marriage of fact or naien, "kon-in yoyaku" i.e. "pre-engagement of marriage". The common law marriage or naien it is referred to, is an engagement by which two persons made the mutual promise of entering into true marital life by registering their marriage in the future. This pre-engagement of marriage (kon-in yoyaku) differs from the legal promise of marriage (kon-yaku), and it cannot be enforced by law. However, by this historical decision of the Supreme Court, a common-law wife was given the right to claim compensation for damages caused by the husband's injust refusal to register the marriage.

By this decision, the Supreme Court does not recognize the naien as being a true and valid marriage. It says nothing about that. According to well-known jurists such as Suekawa,[95] the Supreme Court has recognized naien only from a "negative point of view"; in other words, naien receives a certain legal recognition only when a party is deserted without proper reasons. It is not the recognition of the naien as a legal institution. It is nothing else than a recognition of a situation of fact that must be coped with for the best interest of the society.

Before compassionate allowances and grants of alimony to the abandoned person be authorized by the Court, the unjust breach of promise, along with the extension of the prejudice suffered, must be first well established through several and very expensive procedures. For example, the matter must be committed to a lawyer, and many formularies are to be filled up.[96]

As circumstances alter cases, the officially authorized compensation may vary in each particular case. The pecuniary compensation may cover not only losses of money such as spendings made for the trousseau, for any preparation in view of the wedding or of the wedding banquet given in announcement of the marriage, etc. . ., but it may also cover moral distresses such as loss of virginity, etc. . .

This important decision brought so good results that it was accepted by the jurisprudence, and became practically a case law. It is noteworthy, pointed out Professor Nagakazu Ohara of Kyûshû University, that only this judicial sentence can be called, in a way, a case law, as far as naien and registration of marriage are concerned. Any other Court decision does not become law,[97] unless it is recognized by the Legislator himself.

---

[95] SUEKAWA, *op. cit.*, p. 72.

[96] CHÛÔ HÔRITSU KAIKEN, *Katei no hôritsu komon*, (*Legal Adviser of the Family*), Tokyo, 1957, p. 90.

[97] As PROF. OHARA puts it: "An example does not become a law".

If an interpretation of the law is given in the form of a judicial sentence by which a competent tribunal disposes of an issue tried in judicial form, it does not have the force of law, but binds only the persons to whom it is given, and in the matters affected by it.

Contrary to the English law, the Japanese law does not recognize at all the "precedents".[98] In Japan, as we already said, the whole legislative power was entrusted to the Emperor. Therefore, no legal precedent can become law unless it receives the Emperor's approval.

III — Since World War II.

A) *The new Constitution of Japan.*

The old Imperial Constitution, externally patterned after the Prussian Constitution and promulgated in 1889, had centered all powers of government in the person of the Emperor "Heaven-descended, divine and sacred".[99] The Cabinet was an advisory organ of the Emperor, without being responsible to the Diet.[100]

After World War II, the basis of the whole system was altered. On January 1, 1946, the Emperor, through an Imperial edict to the people, renounced his divinity. This official declaration was the first step towards an entire revision of the Meiji Constitution.

Japan having agreed to the Potsdam declaration in August 1945, a revision of the Constitution along that line was then expected, and considered as being necessary for the better interest of the nation. Thus, a few monts later, on October 4, 1945, discussions began among Japanese scholars, politicians and others over the amendment and the democratization of the old Constitution. Dr. Joji Matsumoto, Minister of State, with Mr. Tatsuo Sato and noted scholars such as Dr. Cho Shimizu and Dr. Tatsukichi Minobe, both members of the Imperial Academy, were among the most important members of the Constitution Committee. Many drafts of the projected reform were prepared and discussed by small groups acting privately. After many consultations between the Government and General MacArthur's Headquarters, a final "Principles of the Draft Amendments to the Constitution" was drawn up and handed out on March 6, 1946, as

---

98 SUEKAWA HIROSHI, *Hôgaku Jiten*, (*Legal Dictionary*), Nihon Hyôron Shinsha, Tokyo, 1956, p. 865: see the word "case law" (Hanrei-hô).

99 Count HIROBUMI ITO, *Commentaries on the Constitution of the Empire of Japan*, Tokyo, 1889, p. 6.

100 See part II: *The Meiji Constitution.*

the "Government Draft". Finally, on October 7, the Diet, after voting minor amendments, approved the new Constitution by an overwhelming majority. It was promulgated on November 3, 1946, and came into force on May 3, 1947.[101]

The Constitution consists of a Preambule and 103 Articles.[102] In the Preambule and throughout the Constitution itself, emphasis is laid upon the idea of democracy and the desire for peace.

As expected, Chapter I concerns the Emperor who has become "the symbol of the State and of the Unity of the people". The monarchial form of Government has been renounced, and the Emperor relieved of all political responsibility.

In Chapter III related to the "Rights and Duties of the People", the Japanese are guaranteed the "fundamental human rights". In view of this principle, based on the ideas of respect for the individuals and of equality under law, the old family system, as being restriction of the freedom of individuals, was abolished, and the people was freed from the dominion of the "house". To assure this, the freedom of marriage was clearly recognized by art. 24 of the Constitution itself:

> Marriage shall be based only on the mutual consent of both sexes and it shall be maintained through mutual co-operation with the equal rights of husband and wife as a basis. Laws shall be enacted considering choice of spouse, property rights, inheritance, choice of domicile, divorce and other matters pertaining to marriage and the family from the standpoint of individual dignity and the essential equality of the sexes.

According to Professor Takanashi Kimiyuki,[103] this article was introduced into the New Constitution at the request of General MacArthur's Headquarters. In fact, the Matsumoto draft, which was still greatly inspired

---

101 It is beyond the scope of the present study to treat the historical development of this question in detail. For further study, we suggest: *The Japan Annual 1954*, prepared by The Institute of World Economy, Tokyo, Japan Annual Publications, p. 3-5; SATO TATSUO, *The origin and development of the draft Constitution of Japan*, in *Contemporary Japan, Vol.* XXIV, 1956, No. 4-6, p. 175-199; No. 7-9, p. 371-400. For popular studies on this matter, see JACQUES CHÉROY, *Où va le Japon*, Hachette, 1954, p. 180-181; JACQUES PIRENNE, *Les grands courants de l'histoire universelle*, VII, *de 1939 à nos jours*, Editions Albin Michel, Paris, 1956, p. 455-456. — *Article 9 of Constitution: Shidehara proscribed war, MacArthur's aide reveals*, in *The Mainichi*, English newspaper, August 16, 1955.

102 For the full text, see *The Japan Year Book, 1946-1948*, The Foreign Affairs Association of Japan, Appendix, p. 24-33; or *1949-1952*, Appendix, p. 1-10.

103 *Nihon Kon-in-hô-ron*, Tokyo, Yûhikaku, 1957, p. 3-5. (The japanese characters of "Kimiyuki" are also read: Kimitomo, or Masayuki. However, according to the Professors at Kyushu University, the true reading is "Kimiyuki").

by the pre-war conception of the old Family System, did not have any specific reference to this matter. Moreover, among the many proposals presented by private groups, only two had touched upon marriage. The first was very vague in its wording: "Man and woman have perfectly equal rights privately and publicly". The text of the second one defines more explicitly this point: "Fundamentally, the family life of the people must be protected, thus man and woman have equal rights with regard to marriage". These two declarations are still far from the explicit text adopted in the new Constitution. And always according to Prof. Takanashi, these two groups did not reflect the opinion of the majority.[104]

Another point of major importance had also to be revised and amended in the pre-war Constitution. In accordance with this basic principle that the sovereignty rests with the people, the Imperial Diet, established as a consultative organ of the Emperor under the old Constitution, has become "the highest organ of State power, and the sole law-making organ of the State" (art. 41) under the potswar Constitution, because it is now the representative of the people. There can be no legislation except by the Diet. Its legislative power is full and conclusive, and participation of other organs is never required in legislation. A Cabinet bill submitted by the Prime Minister, or a bill initiated by a member of the Diet "becomes a law on passage by both Houses, except as otherwise provided by the Constitution. A bill which is passed by the House of Representatives, and upon which the House of Councillors makes a decision different from that of the House of Representatives, becomes a law when passed a second time by the House of Representatives by a majority of two-thirds or more of the members present". (art. 59). "All laws and cabinet orders shall be signed by the competent Minister of State and countersigned by the Prime Minister". (art. 74)

Justice, too, underwent reforms of no lesser importance. Under the Meiji Constitution, the Judicature was exercised in the name of the Emperor who possessed sovereign power. Judges, were appointed by him and trials conducted in his name.

Under the new Constitution, "the whole judicial power is vested in a Supreme Court and in such inferior courts as are established by law". (art. 76) The Supreme Court, as guardian of the Constitution, "is the Court of last resort with power to determine the constitutionality of any law, order,

---

[104] Unfortunately, we have not gathered enough information, so far, to be able to tell to what extent this affirmation meets with the facts. Nevertheless, it cannot be denied that, in to-day's Japan a large number of people and scholars alike, not to say the major part, is opposed to the abrogation of this article from the Constitution.

regulation or official act". (art. 81) However, judiciary does not interfere with the law-making operation of the Diet.

B) *The revised Civil Code.*

New concepts of the rights of the people, namely the principle of respect for individuals, adopted in the new Constitution, along with a fast-changing society, called for the over-all revision of Civil and Criminal Codes.

In conformity with the above-stated principle and the new conditions prevailing in Japan, Books IV and V of the Civil Code of Meiji, respectively entitled "Relatives" and "Inheritance", had to be naturally revised and reformed. The law stating Partial Amendments of these books, was promulgated on December 22, 1947, and enforced January 1, 1948.

According to Nakagawa Zennosuke, professor of law at the University of Tôhoku, Sendai, and one of the highest authorities among jurists on marriage and related problems, the postwar reform of the Civil Code was a long-awaited one by all jurists, for two reasons.

First, the social and political conditions which were commending life at the time the Meiji Code was promulgated 50 years ago, had changed so much that a revision of the Civil Code had to be done. The Legislator has to make laws which not only suit the advanced ideals and needs of the times, but which also guide and forestall them, in order that they do not become obsolete in a short period of time after their promulgation.

Secondly, the lack of internal unity in the Meiji Civil Code was so evident that a revision was necessary. As Nakagawa clearly points out, the old code was built up around two opposite principles. The first three books: General Provisions, Real Rights and Obligations, based on democratic principles, were centered around the individual. On the contrary, the last two books concerning Relatives (Marriage) and Inheritance, maintained the feudal concept of society. In these last two books, the rights of the individuals were sacrificed for the benefit of the "house", a mere juridical entity.[105] These views are fully shared by nearly all jurists. Let us mention especially Tanaka Kôtarô, Chief Justice of Japan's Supreme Court and a leading Catholic, and Aoyama Michio, professor at Kyûshû University in Fukuoka.[106]

---

[105] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *Mimpô Sai-kaisei-ron ni tsuite (About Another Revision of the Civil Code)*, in *Kazoku (Family)*, Family Problems and Family Law, I, Sakai Shoten, Tokyo, 1957, p. 461 — Also by the same: *Movement for Another Revision of the Civil Code*, in *Chugoku Shimbun*, August 14, 1954. This last article is translated in French in *Nouveaux Mélanges Japonais*, No. 8, octobre 1954, p. 1-4.

[106] TANAKA KOTARO, *Kazoku seido no fukkatsu in tsuite, (About the Resurrection of Family-System)*, in *Kokoro*, January 1955. Translated in French in *Nouveaux Mélanges Japonais*, Missions-Etrangères de Paris, Tokyo, No. 10, avril 1955, p. 49-54.

The internal unity was achieved by suppressing the "house" as a legal entity, and abolishing the authority of the head of the "house". This drastic reform accomplished under the Occupation Regime was contemplated even before the war, but was never carried out. [107] For those acquainted with these problems, the revision of the Meiji Civil Code did not come as a surprising feature. Consequently, concludes Nakagawa, it is untrue to pretend that the Occupation is to be blamed for such a modification in the Civil Code. [108] It was an expected reform, but was precipitated by the postwar situation. Are Jurists more progressive than some traditionalistic and conservative elements of the people?

However, as far as the registration of marriage is concerned, the abolition of the "house" and the suppression of the authority of the head of the "house" had very good effects. In fact, it removed the main obstacle for the registration. [109]

It cannot be denied that some proposals made after World War II on the occasion of the revision of the Civil Code, include a demand for the abrogation or at least the modification of the articles dealing with the registration of marriage. [110]

They were, nevertheless, rejected and the old law remained in force, the content of the revised Civil Code being entirely identical to the one before, with respect to this matter. [111]

---

[107] AOYAMA MICHIO, *The Problem of the Clan*, in *Kaizô*, December 1954, p. 11-17. Translated in English in *Missionary Bulletin*, IX (1955), 54-57.

[108] TANAKA KOTARO, *Ibid.*, p. 53: "La révision du vieux système familial, opérée par la nouvelle Constitution, était envisagée depuis les dernières années de Meiji" (i.e. 1912).

[109] NAKAGAWA ZENNOSUKE, *op. cit.*, p. 462.

[110] TAKANASHI KIMIYUKI, *op. cit.*, pp. 87-88.

[111] The law reads as follows: art. 739: A marriage becomes effective by notification thereof in accordance with the provisions of the Family Registration Law.

The notification mentioned in the preceding paragraph must be made by both the parties and two or more witnesses of full age either orally, or by a document signed by them.

art. 742: A marriage is void only in the following cases:

1. Where there is no intention to marry common to the parties owing to a mistake as to the identity of the person or through any other cause;

2. When the parties do not make notification of the marriage; but if the notification only fails to fulfil the conditions prescribed in Art. 739 para. 2, the validity of the marriage shall not be affected thereby.

— Quoted from *The Civil Code of Japan*, translated by the liaison section, Attorney General's Office, Daigaku Shobo, Tokyo, 1952.

In a footnote, Prof. Takanashi opines that the rejection of the marriage of fact and the keeping of the old law was done reluctantly under political pressure.[112] Yet, if we look at the reasons given for the non-acceptation of the proposals presented in 1927, and if we consider that in to-day's Japan, less than 10 years after the Post-War revision took place, nearly all jurists oppose a change in the law regarding registration of marriage, the affirmation of Prof. Takanashi can be easily questioned, if not completely disregarded.

C) *A new Revision of the Civil Code soon?*

An amendment of the present Civil Code has been under consideration since few years. As regards the amendment, current public opinion may be divided into three classes: 1—advocacy of the revival of the old clan and family system; 2—advocacy of the legal recognition of all marriages provided they be performed according to a traditional ceremony, whatever this ceremony may be; 3—objection to any of these amendments. [113]

---

[112] TAKANASHI KIMIYUKI, *op. cit.*, p. 90.

[113] The dispute over the Civil Code takes place into a vast campaign covering many fields, such as the revision of the Constitution; the revival of Kigensetsu, the National Foundation Day of the pre-war Japan, etc. . . For a better understanding of the different views about this important matter, we refer to the following articles. — First, relating to the constitutional revision of the Constitution, opposing views are fully explained in *Contemporary Japan*, periodical published by Foreign Affairs Association of Japan, Tokyo. The opinion of the Social Democratic Party of Japan is expressed by Kozo Inomata, attorney at law and member of the Central Committee of the party, in the following article: *In defence of the Constitution*, Vol. XXIV, 1956, No. 4-6, p. 200-215. — The viewpoint of the Liberal-Democratic Party is expressed by Yasuhiro Nakasone, Deputy Secretary-General of the party, under the following title: *Reasons for Constitutional Revision*, Vol. XXIV, 1956, No. 7-9, p. 401-413. — For statistics showing the people's views, see *The Japan Annual, 1954*, p. 11-12. Few years ago, the Government (Liberal-Democratic) established a Constitutional Study Council for the amendment of the Post-War Constitution. The Government organ was often criticized and accused by scholars of interpreting and studying the Constitution from a special standpoint. There is nobody who does not know that the President and the Vice-President of this Council openly favored the re-establishment of the old Family-System. After having expressed anxiety as to whether or not the Government organ could be really impartial, eight prominent scholars decided to inaugurate in June this year, a rival body of the Government's Constitution Study Council. The new organ is named the "Society for the research of Constitutional Problems". Among its promoters are Seiji Kaya, President of Tokyo University, and Sakae Azuma, expert in constitutional affairs. Forty-five other scholars and cultural leaders also joined the new organ, which is against the revival of the old Family-System.

— — Secondly, recently *The Mainichi*, English newspaper, reported the opposite opinions about the resurrection of the Kigensetsu. It appeared that, on one hand, the Liberal-Democratic Party which has conservative elements in his ranks, and Rightists are in favour of a revival of the Kigensetsu; see February 11 and 12, 1958. — On the other hand, H. I. H. Prince Mikasa, younger brother of His Majesty the Emperor and an historian, and the Socialist Party issued statements opposing the revival of this former national feast day; see February 3 and 26, 1958.

1 — The advocates of the revival of the old clan and feudal family system maintain, in their propaganda,

> that the present Civil Code is harmful to the stability of family life, and that if only the clan system would be revived, and if the good old customs would be observed, many of the present family problems would disappear.
>
> Their aim is by no means simply the revival of the old system for the benefit of the family, it is definitely the restoration of the old order which was abolished by the post-war Constitution.
>
> Therefore, they insisted that the clan which is bound up with the Tennô system, is and must be the base of the nation. They emphasized that this had always been the 'Divine Way' according to which the nation had been organized since Creation. [114]

2 — According to professor Ohara of Kyûshû University, the supporters of the legal recognition of any kind of traditional ceremonies as being the form of marriage, are divided in several groups, according to their philosophical background, or to the conception of marriage they have.

Socialists and others, perfectly aware of the omission of registration by people not fully acquainted with the legal requirements for marriage, and of the many disadvantages resulting from such omission, are seriously concerned. Therefore, they eagerly ask for the legal recognition of any of the matrimonial ceremonies, whatever they might be.

Some anarchists, trying to overthrow by any means the establish order, also campaign against the present law of registration, because it is a way to achieve their aim.

Finally, few materialists indulging in sex pleasure and sexual intercourse without restraint of marriage obligation, openly favour free-love. Thus, they join in with the other groups.

3 — However, the great majority of jurists — not to say all — object to any of the proposed amendments. They believe that any change made according to the ideas put forward by the conservatives, would mean the retreat of democracy and the end of freedom for individuals, especially for women. They also deny that the new Civil Code destroy the family. [115]

---

[114] Quoted from AOYAMA MICHIO, *The problem of the Clan,* in *Kaizô,* Dec. 1954, as translated in *Missionary Bulletin,* IX (1955) 54.

[115] See on this TANAKA KOTARO, *op. cit.,* in *Kokoro,* January 1955; Translated in French in *Nouveaux Mélanges Japonais,* avril 1955, p. 51: "Comme il y avait dans l'ancien droit beaucoup de dispositions qui contrariaient les lois premières du respect dû à la personne, de l'égalité de tous devant la loi, de l'égalité des sexes, etc., les principes mis en avant par la Constitution récente, ont amené la modification des lois sur la famille et l'héritage. Mais cela ne veut-il pas dire qu'on ait aboli la 'famille' ? Le système familial

On the other hand, if the amendments advocated by the Socialists and others are accepted, this would leave the door open for anarchy and lead to moral corruption. In both cases, common good, social order and morality will be seriously harmed, if not completely destroyed. [116]

The discussion between scholars, jurists and politicians is still going on. Will an amendment be finally voted? And in case an amendment be accepted, what will be its nature? Nobody knows. It is too early now to make any prediction about the ultimate outcome. At all events, in the end, it seems that it will be necessary to listen to the people's voice, writes Nakagawa. [117]

IV — Marriage registration and the Catholic Church.

A) *Why it concerns the Church.*

At first sight, it may seem strange to some people that the question under study in these pages be of some interest to the Catholic Church. However, for those fully acquainted with the very nature of the Church and its legislation, it does not appear unusual at all.

Unbaptized persons having no canonical personality whatsoever, it is outside the Church's intention to make merely ecclesiastical laws binding them (can. 12 and 87). And as far as marriage is concerned, unbaptized persons who marry among themselves, are nowhere bound to observe the canonical form of marriage (can. 1099, § 2). The competent authority in this field is the State, and unbaptized persons must comply with the laws enacted by the Civil Power. This is not meant to imply that Catholics can disregard the civil laws regarding marriage. Of course, they must endeavor to satisfy the requirements of the civil law, even if before God it has no significance as far as the validity of marriage is concerned.

Even if the Church does not legislate for unbaptized persons, it is of the highest importance for her to know whether the omission of marriage

---

aboli n'est pas le lien familial créé tout naturellement par le mariage; celui-ci reste toujours la base de l'unité familiale. Ce qui a été aboli, c'est le lien, créé par l'homme et reconnu par la loi, qui attachait tous les membres d'une famille au maître de maison". — Aoyama Michio holds exactly the same views: "Needless to say, 'clan' and 'family' are two different things. (...). The 'family' was not dissolved", in *Missionary Bulletin*, IX, (1955), 55. — See also the words of NAKAGAWA ZENNOSUKE; translated in French in *Nouveaux Mélanges Japonais*, p. 1 and also in *Kazoku*, Mimpô Sai-kai-sei-ron ni tsuite, p. 458.

116 "It is extremely dangerous, said professor OHARA, to broaden the limited sphere of marriage of fact, without waiting until the moral sense of the people be deeper".

117 NAKAGAWA ZENNOSUKE, *op. cit.*, p. 466.

registration, as required by the Japanese Civil Code (art. 739 and 742), makes the contract null and void or not, because quite often in Japan, Catholics contract marriage with unbaptized persons.

Before a Catholic could get married with a non-baptized person, the freedom of both to marry must be adequately ascertained. If the non-Catholic party ever contracted with another person a marriage recognized as valid by the Church or by the Civil Authority, even if he were granted a civil divorce, he is forbidden to enter a second marriage. In fact, a person who is validly married cannot enter another marriage, validly until the first be legitimately dissolved. The existence of a previous valid bond being of the divine law, it binds all persons whatsoever, and no human authority can dissolve it.

Yet, by virtue of the so-called Pauline Privilege promulgated by St. Paul in the name of Christ or introduced by him in virtue of special divine authority (I Cor. VII, 12-15), legitimate marriage between two unbaptized persons can be dissolved. This privilege applies when a newly baptized person is injustly abandoned by his unbaptized spouse who refuses to live peaceably with him. Then, the convert to the Catholic faith may validly contract another marriage, after the departure of the unbeliever has been proven through interpellation (c. 1121). Since interpellations are required only when the marriage has been validly entered into before the baptism, the Church is highly interested in knowing the requisites for a valid marriage between two unbaptized persons in Japan.

Other reasons also prompt this knowing by the Church. In fact, it occurs that a married person or a person whose parents are not validly married, is forbidden by Canon Law to enter a religious congregation, or to be admitted to a Seminary and promoted to the Sacred Orders unless he has previously obtained a dispensation from the legitimate ecclesiastical authorities. The following references throw light upon this point:

1 — Admission into the novitiate is invalid in the case of married persons for the duration of the marriage (can. 542, 1o).

2 — Illegitimates, whether the illegitimacy is public or occult, unless they have been made legitimates or have pronounced solemn religious vows, are irregular by defect, and, as such, are bared from entering the clerical state (can. 984, 1o).

3 — Bigamists, that is to say, men who contracted successively two or more valid marriages, even prior to their baptism, are also irregular through defect (can. 984, 4o).

4 — Illegitimates are impede from the reception of orders (can. 987, 1o).

5 — Married men are simply impeded from receiving sacred orders (can. 987, 2o).

6 — The Ordinary should receive into the seminary only boys who are born of legitimate wedlock (can. 1363, par. 1). Before they are admitted, they must present documents attesting their legitimacy (can. 1363, par. 2).

7 — To be appointed bishop, one must have been born of lawful wedlock, and not legitimated even by a subsequent marriage (can. 331, par. 1, 1o).

Since a void marriage between two unbaptized persons may produce such important canonical effects as those referred to above, it is only normal that the Church be greatly interested to know when such marriages are valid or not.

Moreover, as the God-appointed custodian and the interpreter of the divine and natural law, the Church has the exclusive right to decide, in dubious matters, whether the civil law is in conflict with these laws or not, and to pass judgment on the moral character of any civil law.

The problem under study in these pages being a very delicate one, the Catholic Church has not yet decided whether naien is valid or not. Even if the Catholic Hierarchy of Japan has often discussed the matter, it has always avoided to come to a final decision.[118] This is evident from the text of the *Directorium Commune*, prepared by a Commission of canonists and theologians specially appointed by the Hierarchy. The *Directorium Commune* was promulgated and enforced at the end of 1955. In its wording, it differs from the old 1937 *Directorium Commune* as can be easily seen from the following comparison:

Old Directorium Commune	*New* Directorium Commune
Art. 222. — While there is controversy about the interpretation of the civil law, marriages of unbelievers which are contracted against art. 778 of the Japanese code, where it is stated that marriages not declared before a civil official are null, can be regarded as doubtfully valid. Therefore, as far as the use of the Pauline	Art. 230. — While there is controversy about the interpretation of the Japanese civil law, marriages which are contracted between two unbelievers and not registered before a civil magistrate, can be regarded as doubtfull with regard to the application of this Canon (can. 1127) concerning the Privilege of the Faith.

[118] The matter was discussed in the second Council celebrated in Tokyo in 1924, and very often since that time.

Privilege is concerned, these marriages must be considered as valid or invalid according as this open the way for the use of the Privilege. With regard to other cases, the marriage is to be considered valid, provided the marriage was celebrated according to the traditional ceremony called "san-sankudo", or that the consent was sufficiently manifested in some other manner. [119]

B) *Opinions of Canonists and Theologians.*

Inside the Church, Canonists, Theologians and Missionaries as well hold on this question of the naien views sometimes diametrically opposed to each other.

Many hold that only the marriage registered before a civil officer according to the Civil Code is a valid one. Others contend that the naien is valid.

The first group has in his ranks many wellknown authors: Father Jean-Marie Corre, m.é.p., professor at the former Major Seminary in Nagasaki; [120] Father Jean Chabagno, [121] another member of the Paris Foreign Mission Society, formerly missionary in Japan now retired at his own Society's Seminary in Paris; Father Benedict Tomizawa Takahiko, [122] formerly priest of the Kyoto diocese, now Bishop of Sapporo since 1952;

---

[119] The official text reads as follows: Art. 222: "Stante controversia de interpretatione legis civilis, Matrimonia infidelium inita contra art. 778 cod. japonici, quo dicitur nullum esse matrimonium apud officialem civilem non denuntiatum, haberi possunt dubii valoris. Quapropter ad usum Privilegii Paulini quod attinet, haec matrimonia habenda sunt valida vel invalida prouti via aperitur ad usum Privilegii. Ad alios autem casus quod attinet standum est pro eorum validitate, dummodo matrimonium fuerit celebratum cum caeremonio traditionali "san-sanku-do" vel consensus alio modo sufficienter fuerit manifestatus".

Art. 230: "Matrimonia inter duos infideles contracta et non registrata apud Magistratum civilem (naien), stante controversia de interpretatione legis civilis japonensis, haberi possunt ut dubia relate ad applicationem hujus Canonis de Privilegio fidei".

[120] CORRE, *Notae Additiae ad P. Gury*, altera ed., Pars I, De Personis et Sacramentis, Typis Societatis Missionum ad Exteros, Hongkong, 1904, p. 310-311.

[121] CHABAGNO, *Le Mariage des Infidèles dans ses rapports avec la loi civile en général et la loi japonaise en particulier*, Yokohama, 1913, 125 pages.

[122] TOMIZAWA, *Jus Missionarium de legibus japonicis circa matrimonii impedimenta*, Officium Libri Catholici, Romae, 1945, pp. 29-31; 49; 61-62; 66-69; 90-92; 95-97.

and Father Mieczyslaw S. Szumillo, s.j., [123] professor of Canon Law at the Major Seminary of Tokyo. Corre and Chabagno have written before World War I; Father Tomizawa's doctoral dissertation was published right after the last war with references to pre-war writings only; Father Szumillo is the only one so far in this group, who has written after the promulgation of the new Civil Code.

Corre fist quotes an explanation by A. Frezza, Consultor to the S. Congregation for the Propagation of the Faith, which gives the meaning of an Instruction issued by the same Congregation on June 26, 1820. [124] In this explanation, he openly recognized the State's right to establish impediments affecting the validity of marriage, provided they are contrary neither to the divine positive law nor to the natural law. Then, Corre who wrote few years after the promulgation of the Civil Code, naturally concludes that, in Japan, the lack of registration invalidates the marriage of two unbaptized persons. This seemed so normal to him that he did not even mention naien.

In the first three Chapters of his work, Chabagno calmly reports at great length, one after another, the opinions of the most important authors, either pro or con, as regards the State's right to declare nullifying impediments. Chapter IV repeats only the text of the Japanese Civil Code concerning marriage. In the Fifth and last Chapter, the author first, briefly demonstrates the necessity of registering marriages before a civil officer for its validity, and, secondly, refutes three objections.

In a letter he had the kinddness to send me, recently, Father Chabagno makes it clear that Father Corre never questioned the invalidity of naien. After serious studies and numerous investigations, Father Chabagno reached the same conclusions, which were fully shared by Father Mayrand and Father Gracy. At that time, as many missionaries denied to the civil authority the power of making laws nullifying the marriage of unbaptized persons, he had to prove first, in his booklet, that the Legislator has really this power. Later, he received a personal letter from His Eminence Cardinal P. Gasparri confirming his view on this last matter.

In his dissertation, Father Tomizawa explains more clearly than Father Chabagno the meaning of the Civil Code regarding marriage registration. His arguments are also more convincing, for they are based on the

---

123 SZUMILLO, *Is the Naien Valid?* in *Missionary Bulletin*, published by The National Committee of Japan, Vol. VIII, No. V, Sept.-Oct. 1954, p. 135-140. — Id., *Casus Conscientiae*, in *M.B.*, Vol. IX, No. 1-2, Jan.-Feb., 1955, p. 30. — Id. *Is the Naien Valid?* in *M.B.*, Vol. IX, No. 5, May 1955, p. 301-303.

124 *Collectanea* S. Congr. de Propaganda Fide, Romae, 1907, Vol. I, note to n. 744.

writings of well-known Japanese jurists and on Tribunal decisions as well. As for him, there is no doubt about the necessity of registration for the validity of marriage. Thus, "san-san-kudo", as well as any other traditional ceremony, has no effect whatsoever on the validity of marriage.

Father Szumillo has written three articles so far on the matter. The first one and the most important one, although relatively short, sums up nearly all the most momentous arguments that militate in favour of the necessity of registration for the validity of marriage. The article ends up with an answer to four popular objections of minor interest.

His second article is a reply to a practical question and adds nothing special to the first one. The last one answers an objection. The author took this opportunity to bring more proofs in favour of his argumentation.

The main reproach often voiced by his opponents is the lack of references to Japanese sources. In fact, only one Japanese jurist is quoted. This greatly weakens many a part of his argumentation.

The second group holding the validity of naien has four supporters who set down their views in writing: Father A. Heuzet, m.é.p., [125] a former missionary in the diocese of Fukuoka, who prepared in 1940 the "Vade-Mecum et Directives à l'usage des missionnaires du diocèse de Fukuoka"; Father Jean-Marie Martin, m.é.p., [126] well-known for having written a book on Shinto, and compiled two French-Japanese dictionaries; Father Luigi M. Civisca, s.j., [127] professor of Canon Law at the Interdiocesan Seminary of Tokyo. Father Francis A. Hayashi, priest of the Osaka diocese, also held for the validity of naien in a doctoral dissertation, this last June. Unfortunately, this paper has not reached us yet.

In his preliminary remarks, Father Heuzet upholds that according to the wording of recent answers received from the Holy Office and the Con-

---

[125] HEUZET, *Le mariage et la loi japonaise*, Nazareth Press, Hongkong, 1935, 26 pages.

[126] MARTIN, *Letter to the Editor* about an article written by SZUMILLO in a previous issue of the *Missionary Bulletin*, Vol. IX, No. 3, March 1955, p. 155-156.

[127] CIVISCA, *The Validity of Naien*, Sophia University, Tokyo, 1957, 32 pages. — A latin version appeared in *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, Romae, Sumptibus Pontificiae Universitatis Gregorianae, Tom. 46, Fasc. III, 15 Sept. 1957, p. 290-332, under the title: *De validitate sic dicti Naien*. — He wrote recently *Dilucidationes et Observationes circa Art.* 230 *Directorii Communis pro Japonia*, Universitas Sophia, Facultas Theologica, Tokyo, 1958, 41 pages.

gregation for the Propagation of the Faith,[128] the opinion denying the State the right to determine nullifying matrimonial impediments would seem to be in favour among these Roman Congregations.

The main argument put forward by Father Heuzet can be summarized as follows: the Civil Power in Japan never intended to bind in conscience, neither to care about the moral aspect in marriage. It legislated only with respect to the matrimonial effects. There is unanimity among people and the judges on this matter. Unfortunately, we did not find a single Japanese name among the authors consulted by Father Heuzet.

As Father Martin does not bring forth any new arguments, his letter to the Editor has no practical value. He only reminds us that the problem under study deserves the utmost attention because of his special importance, and, as such, should be ultimately solved by the Holy Office.

To-day, the most important writings on the matter are Father Civisca's dissertations. In the first one, "The Validity of Naien", both opinions—those maintaining the necessity of registration for the validity of marriage, and those supporting the validity of naien — are reported in detail. In the second part of his essay, the author rapidly discusses the various arguments set forth by both groups. He often tells us that a longer work is under preparation.

The writer is surely to be congratulated for having gathered a wealth of material. Nevertheless, a few of the statements (p. 16-17) and some incomplete quotations (note 45) can easily mislead the reader, we fear. The convincing strength of the arguments is therefore weakened. It is to be hoped that the enlarged and complete edition of this work will contain the convenient distinctions and be written in a less polemical tone (p. 26 and 31).

In his second publication, the author asserts that the wording of art. 230 of Directorium Commune cannot be maintained, because, first, in Japan a marriage which is not registered is never invalid, and secondly, according to the practice of the Holy See each case must be handled separately and carefully.

---

[128] See HEUZET, *op. cit.*, p. 7-8: "La Commission chargée par la Propagande d'examiner le Synode du Tonkin, qui eut lieu en 1914, corrigea le par. 10 du Chap. VII et le formula ainsi: 'Quod si, factis opportunis investigationibus, constat infideles matrimonium iniisse non servatis iis quae a lege vel a consuetudine regni ad validitatem requiruntur, eorumque alteruter ad baptismum veniat et nuptias cum fideli inire velit, eae nuptiae non permittantur nisi licentia obtenta a SS. Off. vel nisi facta interpellatio prioris conjugis, in irritum cesserit' ".

In both his writings, Father Civisca treats this problem rather from a negative point of view, that is to say by confuting the arguments of the opponents.

We cannot close this brief report without mentioning a third group which could be called "neutral", because it includes writers who prudently refrained from adopting a definite position on this dispute. They are G. Vromant, c.i.c.m., well-known canonist, [129] and Father Jean Defourny, of the same Congregation and missionary in Japan. [130]

Although they are rather neutral in the argument, at first sight, Father Vromant seemingly inclines towards the first opinion maintaining the necessity of registration and the invalidity of naien. Father Defourny, on the other hand, favours the opposite view, if I am not mistaking. This can be infered from the doubts he often raised about the full significance of the written law. Even the last Catholic publications above-mentioned do not satisfactorily clarify those doubts.

As a summary, let us try to compare both opinions; on the left, those maintaining that there is no marriage without registration; on the right, those maintaining the validity of *naien*.

I — Arguments based on fundamental principles:

1 — The State is the competent authority in matter of marriages between unbaptized persons, since there is no special authority to rule over it in such a case (CHABAGNO, TOMIZAWA, SZUMILLO).

2 — The State has the power of determining the natural and the positive divine law even to the extent of establishing invalidating laws with regard to the marriage of unbaptized persons.

Therefore, the civil power can prescribe the form required for the validity of marriage (CHABAGNO, TOMIZAWA, SZUMILLO).

The Legislator in defining the way the consent must be externally manifested, did not act against the natural law (TOMIZAWA).

1 — Nothing.

2 — The State has no such power. The civil contract is independent from the natural contract (HEUZET).

The State has such a power, but this power is limited; that is to say, the civil ruler can do nothing against the divine natural law (CIVISCA).

---

129 VROMANT, *De Matrimonio* [2], (Desclée de Brouwer, Paris, 1952), pp. 18; 20; 25; 219-220.

130 DEFOURNY, *De dissolutione matrimonii in infidelitate contracti* (II), in *Missionary Bulletin*, X (1956), 377-78.

3 — This is confirmed by all modern canonists and by the praxis of the Holy See (CHABAGNO, TOMIZAWA, SZUMILLO).

3 — Never did the Church make officially a final statement as to the absolute power of the State over marriage of unbaptized persons. Many answers given by the Roman Congregations clearly indicate that they are rather inclined to deny such a power to the State (HEUZET).

4 — The State can prescribe nothing against the public welfare (SZUMILLO).

4 — Idem (CIVISCA).

5 — Just as the canonical form for marriages is required for the validity of marriages contracted by Catholics, the civil form of marriage is also required for a valid marriage between two unbaptized persons (SZUMILLO).

5 — It is true in the abstract, but not in fact, besause the law is not observed in almost every case (CIVISCA).

6 — Besides that, the State can grant civil effects to the marriage contract (SZUMILLO).

It is only normal that the State legislate about the effects of marriage (SZUMILLO).

6 — Nothing.

7 — Any civil law which is honest and just, imposes a moral obligation upon the subjects (SZUMILLO).

7 — It is true in the abstract; however, in fact, the Japanese law is not consonant with the Japanese customs. Consequently, it is not binding in conscience (CIVISCA).

8 — Since the law of registration fulfils these conditions it is binding in conscience (CHABAGNO, SZUMILLO).

8 — The Japanese Legislator copied foreign Civil Codes. And since the Legislator of those foreign countries did not intend to bind in conscience, the same must be said of the Japanese Legislator. Therefore, the law requiring the registration is not binding in conscience (HEUZET; accepted by CIVISCA).

9 — The consent of the people is by no way necessary for a law to bind in conscience (CHABAGNO).

9 — People do not accept the law. They generally perform the matrimonial ceremony before they register, and they delay registration for many weeks (HEUZET, CIVISCA).

10 — The Church has the power of interpreting the divine positive law (TOMIZAWA, SZUMILLO).

10 — Nothing.

II — Arguments based on the interpretation of the Japanese Civil Code.

1 — Marriage registration is obligatory (TOMIZAWA).

2 — According to art. 739 and 742, a marriage that has not been notified and registered is null and void (CORRE, CHABAGNO, TOMIZAWA, SZUMILLO).

This is confirmed by Japanese jurists (CHABAGNO).

3 — We admit that from the art. 739 alone, it is doubtful whether registration merely refers to the civil effects of marriage or to the validity itself. However, from art. 742, it is clear that it is validity which is involved (SZUMILLO).

4 — Registration is not only a supplementary formality, but the form of marriage (TOMIZAWA, SZUMILLO). Therefore, marriage exists only from the very moment its notification is officially accepted by a civil officer (TOMIZAWA).

5 — Only a legally married person who enters into another registered marriage is bigamous and can be punished as such. One may pass from naien to a registered marriage without being punished. Therefore, naien is not a true marriage (TOMIZAWA, SZUMILLO).

1 — Nothing.

2 — The best Japanese jurists openly assert that it is in no way a nullifying clause in the sense that the ethical-social aspect is concerned (CIVISCA).

3 — Marriage registration merely refers to the civil effects (HEUZET, CIVISCA).

4 — Since those who register the marriage are not the two spouses themselves, but their parents in most cases, registration cannot be called an exchange of consent, neither the form of marriage (HEUZET). The Legislator himself, on purpose, rather than an exchange of consent, requires only the registration (Martin, Heuzet) This supposes the previous existence of the matrimonial bond (HEUZET, CIVISCA).

5 — As regards the written law, it is true; but it is untrue as far as the ethical aspect is concerned (CIVISCA).

All Japanese agree that marriage may be registered at any time. No regulation demands that marriage be reported within a statute time (CIVISCA).

The civil authority does not inflict penalties upon those who delay registration of their marriage (CIVISCA).

There is a doubt affecting the law itself with respect to the binding force and extent of art. 742, paragr. 2 of the Civil Code. Therefore this law has no binding force (CIVISCA).

6 — The marriage registration is useful because it gives more stability to the marriage by preventing divorce (CHABAGNO).

6 — Nothing.

7 — Marriage registration as it exists in Japan, is not contrary to the natural law, neither to the divine positive law, because a registered marriage can be valid only when there was an exchange of consent (CHABAGNO, TOMIZAWA).

7 — Marriage registration contradicts the most elementary concept of positive law (CIVISCA).

8 — It is said nowhere in the Civil Code that the Legislator makes a distinction between the natural contract and the civil contract (CHABAGNO).

8 — The civil contract is independent and different from the natural contract (HEUZET).

9 — San-san-kudo and similar traditional ceremonies are unlawful (SZUMILLO).

9 — They are not illegal because even their celebration must be recorded in an official document called "Todoke-sho" (CIVISCA).

10 — The Japanese Civil Code invests the naien with one of the rights or obligations of a true marriage (SZUMILLO).

10 — It is true as far as the only juridical aspect is concerned. But this does not mean that those living in such unions have no obligations nor duties (CIVISCA).

11 — Naien is not a custom having force of law, because it is in opposition with the provisions of Art. 2 of the "Law concerning the application of laws in general": Hôrei (SZUMILLO).

11 — It is true that naien is against the written law. However, all jurists agree on the fact that naien is a true legal custom which is stronger than written law itself (CIVISCA).

12 — Consequently, the naien is null and invalid not only from the view-point of the civil law, but also that of Canon Law (SZUMILLO).

12 — The naien is a true and valid marriage according to the natural law, when entered into according to the traditional ceremonies performed in the presence of witnesses (HEUZET, MARTIN, CIVISCA). Canon Law recognizes no other civil diriment impediment than the one of relationship arising from adoption (CIVISCA).

III — Arguments based on historical facts and judicial sentences.

1 — Nothing.	1 — The Legislator never intended to abrogate the old customary law (HEUZET, CIVISCA). This is confirmed by the tacit consent of the Legislator and by the presumption of connivence (CIVISCA).
2 — The Legislator, in order to maintain some old traditions, retained the old family system in its legislation (TOMIZAWA).	2 — He retained the old customary way of entering marriage (HEUZET).
3 — The Legislator promulgated a very simple and well adapted form for marriage (TOMIZAWA).	3 — Registration of marriage is an element taken from the legislation of foreign countries and imposed on the Japanese people (CIVISCA).
4 — No civil court has recognized naien as a true marriage. They call it "promise of marriage" (TOMIZAWA, SZUMILLO).	4 — It is true before the law. However, according to the customary law it is entirely false, because the law-courts recognized naien. — "Promise of marriage" means the marriage itself (CIVISCA).
5 — The officially authorized grants of alimony are not a recognition of naien as being a true and valid marriage (TOMIZAWA, SZUMILLO).	5 — It is, in fact, a recognition of naien as being a true and valid marriage (CIVISCA).
6 — According to a Supreme Court decision, any marriage, even religious, is considered as concubinage if not registered. All the Japanese jurists agree on that (TOMIZAWA).	6 — It is not true that in law-courts naien is considered as concubinage (CIVISCA). According to jurisprudence, naien is considered as a valid marriage binding in conscience (HEUZET; accepted by CIVISCA).
7 — Nothing.	7 — A Commission has been set up recently to study the introducing of traditional customs in the Civil Code (MARTIN). Something new will come out soon (CIVISCA).

IV — Arguments founded on facts:

1 — People know that naien is not a true marriage (CHABAGNO, SZUMILLO).

2 — According to Professor Kimitomo Takanashi, the notification or registration of marriage is omitted in only about 10% of the cases, and custom is only one among many reasons given for having omitted the registration (SZUMILLO).

3 — Nothing.

1 — It is a gratuitous and erroneous assertion (CIVISCA). People think that naien is a true marriage (HEUZET).

2 — These statistics are incomplete and erroneous in some part. The percentage regards only the marriages which are never registered (CIVISCA).

3 — In almost every case, the registration of marriage fails to coincide with its celebration. If it is true that these celebrated marriages remain invalid until the moment of registration, nearly all the Japanese are in a state of sin until the registration took place.

V — Arguments founded on authority.

1 — The invalidity of naien is confirmed by an answer from Most Rev. François Bonne, m.é.p., former Archbishop of Tokyo (CHABAGNO).

This is also confirmed by Vromant and Tomizawa (SZUMILLO).

2 — Nothing.

3 — The old Directorium Commune published in 1937, labelled as doubtful the validity of naien (SZUMILLO).

4 — Nothing.

5 — All Japanese jurists positevely state that no marriage is valid if not registered. This point is beyond dispute among them (TOMIZAWA).

1 — His Excellency Archbishop Peter Tatsuo Doi has recently said that, before the war, a private answer was issued by some roman circles saying that the validity of naien should be maintained (CIVISCA).

2 — The opinion of Chabagno was never accepted by his confreres, missionaries in Japan. Heuzet answered Chabagno in his booklet (MARTIN).

3 — The old Directorium Commune has no authority, neither scientific nor doctrinal (CIVISCA).

4 — In the draft of the new Directorium Commune it was said: "the mere omission of the registration of marriage before a civil magistrate does not make the marriage doubtful" (CIVISCA).

5 — Among all Japanese jurists there is no controversy about the existence of a naturally valid bond in non-registered marriage or naien (CIVISCA).

As can be seen from this long parallel between both opinions, the first group firmly sticks to sound principles and, occasionally, demonstrates that there is no discrepancy between them and the Japanese law. On the contrary, the second group holds the natural validity of *naien*. Attention must be drawn to the fact that those holding this last view have failed to prove their most important assertions, so far. The last word is yet to be said.

Amidst such a conflict of opinions, it is surely not easy to find which side is right. All the arguments pros and cons have to be carefully studied and judiciously weighed.

(to be continued)

Jean-Paul LABELLE, S. S.

Professor of Canon Law
at the Interdiocesan Seminary of Fukuoka, Japan.

Société des Etats et Souveraineté

Aucune question n'est plus actuelle que celle de l'union des peuples. Aucun problème ne s'impose davantage à l'attention des sociologues et des hommes d'état que celui des relations internationales. D'autre part, jamais ce problème n'a présenté autant de difficultés et n'a mis aussi sérieusement à l'épreuve la valeur des principes et des pouvoirs humains.

Dans tous les temps, sans doute, les nations ont entretenu des relations qui ont soulevé des problèmes d'ordre moral et juridique, souvent même provoqué des conflits. De nos jours, ces contacts sont forcément plus fréquents et plus complexes, et leur règlementation est devenue beaucoup plus difficile et fort différente de ce qu'elle était jadis. C'est pourquoi, l'étude de cette partie de la philosophie morale doit être remise à jour; la science des relations internationales doit être reprise et développée en fonction des conditions particulières de notre époque.

Qui veut, à la lumière de l'expérience, réfléchir sur les hommes et sur le rôle des sociétés politiques, découvre l'exigence d'une véritable société des états. Les tentatives dont notre siècle fut témoin n'offrent de la vraie société des états, qu'une image très insuffisante, non seulement au niveau des réalisations, mais jusque dans les concepts de base. D'un côté, on tient compte des préjugés, des intérêts et des soucis des états-membres; d'autre part, ces essais reflètent souvent les vues doctrinaires de ceux qui en furent les instigateurs.

Mais, de ce que la société des états idéale n'est pas réalisée, on aurait tort de conclure qu'il n'existe pour elle aucune place dans le monde réel, car ce sont précisément les exigences du monde réel qui appellent une société des états. L'intérêt de tous, de l'humanité en général, de chaque peuple et de chaque individu en particulier réclame une telle société:

> En effet, de nos jours et de plus en plus, le cadre national interne est devenu tout à fait insuffisant, aussi bien pour les individus et les peuples que pour les états eux-mêmes en tant qu'organismes politiques voués à la fin du bien temporel de leurs membres. La doctrine est aujoud'hui périmée ou, si l'on veut,

> dépassée de l'état national traduisant le concept de "société parfaite" capable de suffire à ses membres en leur procurant le bien complet de la vie humaine, capable de se suffire à soi-même dans la tâche de la réalisation de ce bien complet. Autrefois, la cité a suffi; quand elle a cessé de suffire, l'état est né. Mais voici qu'aujourd'hui, l'état lui-même ne suffit plus, si du moins il doit rester seul, enfermé dans ses frontières, réduit à ses propres moyens [1].

Aujourd'hui, après des changements profonds dans nos conditions d'existence, un monde nouveau se bâtit; en cette phase nouvelle de l'histoire mondiale, les mentalités individualistes seront forcées d'évoluer pour éviter des conflits incessants et des destructions mortelles. Le problème est de savoir si les relations inéluctables entre les états seront régies par la loi du caprice, de l'intérêt ou de la force, que viendrait tempérer un principe d'équilibre strictement mécanique, ou bien si elles obéiront à quelque norme rationnelle tirée d'une considération objective des fins et des fonctions des états, fournissant le critère de leurs rapports réciproques et de leur politique étrangère. Et si, comme il le faut, — puisque les états sont des collectivités d'hommes et que les collectivités d'hommes, au même titre que les individus eux-mêmes, sont soumises à l'empire de la raison — la loi de ces rapports est bien une norme rationnelle, d'après quel schème de pensée cette norme sera-t-elle conçue: pensée individualiste, ne voyant dans les états particuliers qu'une série de collectivités juxtaposées? pensée solidariste ou mieux sociale, considérant les états comme les membres d'un véritable corps: la société des états? Suivant la perspective adoptée, le système général des rapports internationaux prendra son orientation et sa figure.

La loi naturelle régit tous les rapports humains quelles que soient la nature et l'étendue du milieu où ils se produisent: famille, cité, état ou société des états. Nulle société humaine ne peut subsister sans de fortes assises morales, qui sont, pour le droit positif, de véritables lignes de forces. Cependant, comme l'action de cette loi naturelle n'est pas toujours très apparente, on doute parfois de sa valeur pratique voire même de son existence. Il en est spécialement ainsi à l'égard de la communauté internationale. Il y a là un grave danger, car si dans l'institution d'une société internationale on cessait de croire à l'empire du droit naturel, tous les efforts seraient voués à l'échec.

Notre but, dans la considération de ce problème, est nettement délimité; notre travail se borne à l'étude des fondements philosophiques de la société des états. Le philosophe doit s'efforcer de comprendre l'être des réalités sociales, en découvrir les causes premières, puis saisir le joint de leurs relations mutuelles. Pour connaître l'être des réalités sociales, la raison scrute la nature de l'homme où elle pense trouver des germes de vie sociale et, partant, élaborer une réponse adéquate au problème politique.

---

[1] DABIN, JEAN, *Doctrine générale de l'état*, Recueil Sirey, Paris, 1939, p. 464.

Passant de l'individu à la société, la raison découvre que les peuples tout comme les individus sont des êtres ordonnés à vivre en société et que, conséquemment, ils ont l'obligation d'entretenir avec les autres peuples des rapports mutuels, amicaux et juridiques, et de former avec eux, si les circonstances s'y prêtent, un seul corps social et politique.

Nous trouverons la raison explicative ultime d'une véritable société des états dans les exigences du bien humain parfait. Notre point de départ, c'est la nature humaine: sans une conception philosophique de l'homme, impossible de comprendre ce qu'est le bien humain parfait; une adéquation parfaite doit s'établir entre les aspirations de la nature humaine et le bien qui sera sa véritable fin. Nous déterminerons donc la contenance et le contenu du bien humain parfait et nous verrons comment, étant un bien nécessairement commun, il est le motif profond de la sociabilité de l'homme et des états. Nous dirons comment les exigences de ce bien humain parfait motivent l'existence de l'ordre politique et réclament l'établissement des sociétés particulières et finalement l'institution de la société des états. L'oeuvre à réaliser en collaboration, c'est-à-dire la bonne vie de la communauté humaine, le bien humain parfait sera la clef de voûte qui liera et soutiendra en un même tout opératif les hommes, les groupes particuliers et les états.

Enfin, nous établirons les principes de base sous-jacents à une organisation saine de la société des états. Il faudra reconnaître à cette société le caractère d'un corps social organisé avec autorité naturelle et pouvoir de faire des lois en vue du bien commun international. Les états seront incorporés dans cette société politique plus vaste au sein de laquelle chacun fera fonction d'organe. Seule une conception organique de la société des états permettra d'accepter et d'harmoniser tous les groupements que la vie sociale internationale fait spontanément surgir et cela, en respectant leur existence et leur nature. Plus explicitement, une conception organique de la société des états est une exigence du bien humain parfait; seule, elle peut permettre l'épanouissement humain, la bonne vie collective de la communauté humaine.

C'est là la synthèse des ambitions du présent travail.

I — Solidarité et sociabilité des Etats

La société politique se doit de procurer à l'homme le bien complet de la vie humaine. L'homme isolé est incapable d'assurer sa propre subsistance; à plus forte raison est-il impuissant à réaliser son idéal de perfection et à atteindre la plénitude d'épanouissement dans laquelle réside son bonheur. Le grand principe directeur qui doit nous guider est toujours le bien humain parfait, le bien commun de la personne humaine. Prenant comme base ce

principe illuminateur nous devons conclure que l'homme est sociable, qu'il lui faut nécessairement l'aide de son prochain et nous sommes amenés à constater que l'entr'aide sociale trouve son point culminant dans l'autorité organisatrice de l'état qui surveille, coordonne et oriente toutes les activités individuelles ou sociales. La fin de l'état, c'est la perfection de la Personne humaine, le bien humain parfait, le bien commun; son rôle propre, la raison d'être qui lui trace son devoir, c'est de mettre l'homme dans un milieu pacifique et ordonné, au centre d'un réseau de relations sociales favorisant son développement et son enrichissement matériel et moral.

Il faut donc admettre que l'état est ainsi placé devant un devoir. Comme le bien humain parfait est la raison explicative ultime de l'existence de l'état, c'est un devoir pour l'état d'assurer le bien complet de la vie humaine. L'état, laissé à ses seules forces, peut-il atteindre cette fin qui lui est imposée ou est-il réduit à solliciter l'aide et le secours des autres états? [2]

L'indépendance absolue des sociétés politiques, qui n'a jamais été parfaitement réalisée, est aujourd'hui plus que jamais un leurre. Déjà les premiers qui eurent sous les yeux l'état moderne tels un Vitoria, un Suarez, ont dû reconnaître que l'état ne pouvait se suffire à lui-même:

> Si chaque état, république ou royaume, constitue en soi une communauté parfaite, disait Suarez, il n'en est pas moins vrai que. . . ces communautés ne peuvent se suffire dans leur isolement, doivent, pour leur bien et leur développement, entretenir entre elles certaines relations d'aide et de société [3].

---

[2] DELOS, LEMAN, PRELOT, DANEL: *La Société internationale*. Paris, 1928, p. 30: "Longtemps le Droit public s'est attaché à mettre en relief l'indépendance des états. Inspirée par la philosophie grecque d'Aristote, la doctrine a vu dans l'état — la cité — une communauté qui se suffit à elle-même. Saint Thomas le définit: une société qui procure à ses membres le bien complet de la vie humaine. Une telle société doit normalement suffire à tous les besoins humains; elle semble dès lors devoir être essentiellement indépendante. Cette conception s'est trouvée répondre assez exactement à la situation de fait, tant qu'a duré un état de civilisation où la plupart des pays pouvaient vivre à peu près de leurs propres ressources. . . Aussi pour déterminer les droits et les devoirs de l'état, les publicistes et les moralistes ont-ils longtemps raisonné à partir de cette donnée: l'état est une communauté qui se suffit à elle-même. On désigne cette propriété du nom d'autarchie. L'idée d'indépendance de l'état et celle d'isolement en peuvent découler si on la comprend mal".

[3] SUAREZ: *De Legibus*, L. II, ch. 19: "Ratio autem hujus partis et juris est, quia humanum genus quantumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem non solum specificam, sed etiam, quasi politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cujuscumque nationis. Quapropter licet unaquaeque civitas perfecta, respublica aut regnum, sit in se communitas perfecta, et suis membris constans, nihilominus quaelibet illarum est etiam membrum aliquo modo hujus universi, prout ad genus humanum spectat; numquam enim illae communitates adeo sunt sibi sufficientes singillatim, quin indigeant aliquo mutuo juvamine, et societate ac communicatione, interdum ad melius esse majoremque utilitatem, interdum vero etiam ob moralem necessitatem et indigentiam, ut in ipso usu constat."

L'idée d'une nation indépendante n'est plus concevable. L'interdépendance économique universelle, la pénétration mutuelle et universelle des peuples, la similitude ou au moins un rapprochement croissant des habitudes sociales dans le monde entier sont des faits. Les échanges et les communications de pensée et de sentiments ne sont plus contenus par des frontières.

Aujourd'hui pour vivre, une nation doit être dépendante. Une situation de fait nous montre l'interdépendance et la solidarité des états. La civilisation de notre univers a évolué avec une promptitude surprenante, créant ou postulant dans tous les domaines l'internationalité, l'universalité des rapports et des institutions.

Mais il faut chercher la raison explicative de cette solidarité des états; serait-ce que les états tout comme les individus, ont en propre la sociabilité? Quelle est la raison profonde de la sociabilité des états?

Certains auteurs ont identifié les fondements de la solidarité universelle du genre humain avec les fondements de la société naturelle des états. Il est vrai que tous les hommes possèdent la même nature [4]; l'humanité a l'unité d'une même espèce. L'unité d'origine [5] donne à l'humanité l'unité d'une même famille. Or il est naturel que des êtres semblables, surtout s'ils sont doués d'intelligence, se sentent portés les uns vers les autres, éprouvent entre eux une mutuelle sympathie et entretiennent des relations constantes. Si l'humanité ne forme qu'une grande famille, elle aspire encore à une vie commune, à une unité sociale qui ne s'arrête à aucun groupement, à aucune frontière, à aucun continent. De plus, le genre humain habite une demeure commune. C'est là, dit-on, une autre base à la solidarité de tous les membres de la grande famille humaine. Ces arguments nous font voir qu'il n'y a pas lieu de supposer que les relations sociales de l'homme doivent se limiter à un groupe déterminé ou de considérer l'état comme le terme nécessaire et normal de l'organisation sociale. Ce qui, en effet, dans la pensée de saint Thomas, fonde la dépendance mutuelle des hommes et l'inclination sociale, ce ne sont pas seulement les liens du sang, les affinités de caractère, le voisinage du lieu, l'identité du langage et des moeurs, l'homogénéité des traditions, c'est quelque chose de plus profond et de plus universel, c'est la nature même de l'homme. C'est pourquoi, à priori, l'inclination à la vie sociale ne saurait connaître de frontières; elle peut s'étendre efficacement au genre humain tout entier. Mais de tous ces arguments, nous est-il permis de déduire qu'il doive nécessairement exister une société des états? Est-ce

---

[4] Cf. *Summ. theol.*, I, q. 76, a. 2; I, q. 77, a. 2; *In Libros Sententiarum*, II, d. 44, q. 1, a. 3, ad. 1.

[5] Cf. *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 1.

là, le véritable fondement, la raison immédiate d'une société naturelle des états? [6]

Il semble qu'il faille adopter un autre point de départ: le fondement de la société des états est à chercher dans le bien et la fin de la société étatique [7]. L'homme est un être essentiellement social; il a comme fin le bien humain parfait et cette nécessité de tendre à sa fin, l'oblige à des relations sociales; il ne peut atteindre à la vie parfaite sans la société; voilà l'origine de l'état. L'état à son tour est un être essentiellement social parce qu'il ne peut atteindre à sa perfection et à son bien de nature sans former société avec ses égaux: voilà le fondement de la société des états.

Le bien humain parfait est la raison profonde explicative de toute société. L'état tend nécessairement à cette fin; c'est là le bien qu'il poursuit,

---

[6] DELOS, *J. T., O. P., La société internationale au regard du droit naturel* dans *RSPT*, 15, (1926) pp. 148-149: "Dira-t-on que la société internationale est une exigence directe de l'unité de nature de l'espèce humaine?... En politique, elle expliquerait seulement la formation d'un état unique, réunissant en une cité mondiale et gigantesque l'humanité entière, effaçant et résorbant les nationalités au lieu de les associer... On pourrait s'étonner de voir saint Thomas qui a pénétré si avant dans la nature de l'état et discerné en leur source ses fonctions et ses devoirs, garder le silence ou presque, sur les obligations de vie commune qui lui incombent. Les raisons de ce mutisme sont multiples; l'une d'elles nous intéresse très particulièrement. Abstraction faite de toute raison d'ordre historique, sa position philosophique même, n'invitait guère saint Thomas à traiter en termes exprès le problème de la société internationale. En général il étudie les problèmes politiques en fonction des besoins immédiats de la personne humaine auxquels ils répondent. Or la vie internationale n'est pas une de ces exigences immédiates. Son bien, son idéal naturels exigent que l'homme vive en société: voilà indiquées, du même coup, l'origine et la fin de l'état. Mais si la société politique est une condition nécessaire de la perfection individuelle, il faut avouer qu'elle suffit à sa tâche; car elle est la société achevée, qui enserre dans son cadre protecteur tous les autres groupements; elle assure à la personne humaine la base naturelle d'où celle-ci s'élèvera — cette fois de son effort propre — jusqu'à son plein épanouissement spirituel".

[7] DELOS, J. T., O.P., *La société internationale au regard du droit naturel* dans *RSPT*, 15, (1927), pp. 149-150: "Assurément, puisque l'état est postulé par la nature humaine, c'est en celle-ci qu'il faudra, en dernière analyse, retrouver le fondement ultime de la société internationale; l'unité qui s'impose aux nations aura son fondement dernier dans l'unité et l'universalité de la nature humaine sous-jacentes aux diversités nationales. Mais il n'est pas moins vrai que c'est d'une analyse de la nature de l'état, non de l'individu, qu'il faut partir pour trouver le principe immédiat de la société internationale".

LACHANCE, LOUIS, O.P., *Nationalisme et religion*, p. 13: "Grâce à l'infiltration secrète des principes thomistes dans la philosophie du droit... on a éprouvé le besoin de compléter cette théorie et de chercher les raisons d'être d'une solidarité pratique, morale. On a établi la nécessité des rapports internationaux en s'appuyant non seulement sur l'universalité de la nature, non seulement sur le "fait économique" actuel, mais sur des raisons de droit, tirées de la fin du vivre humain. On a fait valoir et à bon droit, que sans la solidarité entre les groupements politiques, il sera toujours impossible à l'homme d'atteindre à l'intégrité du bien humain. La richesse, dans les productions de l'homme, naît de la différenciation et de la variété des aptitudes et des talents".

l'idéal auquel il tend et qui domine tout l'ordre politique. Or nous savons ce qui constitue le bien complet de la vie humaine: "il est universel, il a l'amplitude des aspirations mêmes de l'âme humaine, intelligence, qui veut tout connaître, tout comprendre, tout transformer, tout maîtriser; coeur qui veut tout posséder, de l'univers matériel et du monde spirituel. Parce que l'homme est un esprit, tout lui est bon; il assimile tout, il s'empare de tout, son bien de nature embrasse l'infini" [8].

Nous avons de même indiqué la fin immédiate poursuivie par l'état: il lui incombe d'instaurer l'ordre et la paix en surveillant, coordonnant, orientant et stimulant toutes les activités individuelles et sociales.

Or l'état est ainsi placé devant une exigence stricte, devant un devoir dont il ne peut s'acquitter parce qu'il excède ses forces.

Il suffit, en effet, d'un peu d'observation pour découvrir qu'un état laissé à ses ressources propres ne peut réaliser l'épanouissement total requis par le bien humain parfait. L'état doit satisfaire aux exigences légitimes de ses ressortissants qui demandent, pour s'épanouir, des conditions économiques assurant l'aisance matérielle; il doit procurer à tous les conditions les plus favorables pour l'acquisition des valeurs intellectuelles et spirituelles; il doit ambitionner de conduire ses membres à une vie honnête et vertueuse.

De toutes ces considérations, il nous faut conclure que l'état a nécessairement besoin des autres états, qu'il est des fins de bien public national qui ne sauraient être obtenues de manière complète, efficace et économique, que par la coopération des divers états du globe, joignant leurs efforts en vue d'une action concertée. Le "bien complet de la vie humaine" que l'état doit procurer à ses membres pour accomplir lui-même sa mission, ne se conçoit pas sans une large participation à la vie matérielle et spirituelle de l'humanité tout entière.

Or, cette participation n'est possible que si tous les états se prêtent une mutuelle assistance en travaillant de concert à l'établissement d'un régime international à la faveur duquel chacun d'eux s'acquittera plus efficacement de sa fonction. Les états sont dès lors obligés, par les exigences mêmes de leur mission à l'égard de leurs propres sujets, de s'intégrer dans un groupement de rang supérieur qui achève de constituer la famille humaine en un organisme bien ordonné, parfaitement viable et susceptible des plus féconds développements [9].

---

8 DELOS, J. T., O.P., *Le bien commun international: nécessité d'organes pour en assurer la gestion.* Dans Semaines Sociales de France, Le Havre, 1926, p. 316.

9 SUAREZ, *De Legibus*, L. II, ch. 19.

La même loi de sociabilité qui pousse les individus à chercher dans une mutuelle entr'aide un indispensable complément à leur faiblesse et à leur indigence natives, contraint les états à demander à une étroite et constante collaboration le moyen d'accomplir pleinement leur mission à l'égard de leurs propres sujets.

Les liens de société qui se sont ainsi spontanément noués entre les états sont donc plus qu'un fait accidentel; ils répondent à un besoin essentiel de la vie sociale et procèdent par conséquent des exigences mêmes de la nature humaine [10].

Le cadre national interne est devenu tout à fait insuffisant, aussi bien pour les individus et les peuples que pour les états eux-mêmes en tant qu'organismes politiques voués à la fin du bien temporel de leurs membres. L'état isolé n'est pas capable de suffire à ses membres, en leur procurant le bien complet de la vie humaine; l'état isolé n'est pas capable de se suffire à soi-même dans la tâche de la réalisation de ce bien complet.

Il faut nous rendre à l'idée non seulement d'une solidarité de fait entre les états, solidarité résultant d'une similitude d'intérêts, de tâches, d'impuissances, mais d'une sociabilité naturelle des états qui les pousse à s'unir en une société véritable [11]:

> Il faut remonter à l'idée de sociabilité naturelle des états. Elle leur est imposée par leur finalité. L'activité de l'état est dominée tout entière par ses buts. Ce sont eux qui déterminent ses fonctions naturelles et fondent ses obligations en même temps que ses droits. L'état est essentiellement un être "social" parce qu'il est impuissant à assumer sans la collaboration des autres états, le bien de ses nationaux; il ne peut atteindre sa fin que si, inséré dans un état social international, il bénéficie des conditions que lui assure cet état sociétaire. . . L'état national est social par nature, parce que d'une part, il a pour but et pour fin d'assurer à ses nationaux tous les biens nécessaires à un plein développement de leur personnalité, et parce que d'autre part, simple état national, limité et

---

[10] *Code de morale internationale*, publication de l'Union Internationale d'études sociales de Malines, Spes, 1937, pp. 21-25.

[11] DELOS, LEMAN, PRELOT, DANEL, *La Société internationale*, p. 34: "L'état a une mission naturelle à remplir au profit de ses citoyens: leur ménager l'ensemble des conditions sociales nécessaires à leur vie heureuse et parfaite. Il doit leur ménager ce qui est nécessaire à leur plein développement matériel, intellectuel et moral. Mais comment le ferait-il sans recourir aux échanges et aux relations internationales? La vie internationale est donc pour les états une exigence de leur fin. On peut dire des états, ce qu'on dit justement des individus: de même que la personne privée ne peut se dérober à la vie de société sans renoncer à remplir sa destinée humaine, de même l'état ne peut renoncer aux relations internationales qu'en reniant la mission qu'il doit remplir auprès de ses nationaux. Sur l'idée d'une fin naturelle de l'Etat, se fonde l'idée d'une obligation qui, avec la force impérative d'un idéal, le lie et l'enchaîne à la vie de société."

borné par son territoire, il doit recourir aux ressources des autres états et solliciter d'eux, par la voie des échanges et du commerce international, ce qu'il ne possède pas en propre et de lui-même [12].

Nous pourrions donc conclure à l'existence d'une société naturelle des états, mais ne serait-ce pas là une solution trop facile et trop rapide? Ne serait-ce pas là une solution obvie mais incomplète et imparfaite [13].

Chercher une cause plus profonde qui motiverait la sociabilité naturelle des états et qui par le fait même, nécessiterait l'existence d'une société interétatique s'impose logiquement à nous. C'est là notre prochain objectif.

II — Bien de la communauté humaine et bien commun international

Les considérations qui précèdent nous ont permis de conclure à la solidarité des états en partant des exigences de leur fin immédiate, l'établissement des conditions extérieures et sociales qui permettront à leurs membres de poursuivre leur épanouissement. Mais le devoir et les droits des états ne s'arrêtent pas là; poussons plus avant notre recherche et demandons-nous si les sociétés politiques particulières n'ont pas une fin d'ordre

---

[12] DELOS, J. T., O.P., *La Société internationale et les principes de droit public,* 1929, pp. 300-302.

[13] DELOS, J. T., O.P., *La Société internationale au regard du droit naturel,* dans *RSPT,* 15, (1926), pp. 150-151: "Quand on considère la fin naturelle de l'état, il semble aisé, enfantin même, de trouver le fondement de la société internationale. Chaque état doit pourvoir au bien de ses sujets; dans notre civilisation avancée, il ne peut remplir cette tâche qu'avec l'aide de ses émules. La richesse nationale dépend de la répartition mondiale des matières premières, de la multiplication des échanges facilités par le développement des voies de communication; la vie intellectuelle, artistique, le progrès scientifique, la moralité publique d'un pays sont en étroite connexion avec celle de ses voisins: les relations sociales sont nécessaires à chaque état pour assurer le bien commun *national* dont il a la charge. Sur cette nécessité se fonderait la société internationale.

Prenons garde: *ces considérations aisées sont justes mais ne remontent pas assez haut, dans la série des causes.* Simple lacune plutôt qu'erreur, mais qui a des conséquences graves. Qu'une nation à territoire étendu, par exemple, à population dense et intelligente, trouve à assurer pleinement, par ses seules ressources, sa prospérité nationale, pourquoi sortirait-elle de son isolement? Qu'a-t-elle à faire avec les autres? Or, n'est-ce point précisément à cette indépendance, à cette autarchie que tend par nature toute société politique? Ne doit-elle pas être la société parfaite qui en tout temps et à toute heure tire de sa propre subsistance tout ce qui est nécessaire à la vie heureuse de ses membres? Ainsi, sa perfection l'isole; son *impuissance relative* seule la condamne à la vie commune; l'idéal auquel elle tend, c'est la solitude, le splendide isolement.

Nous affirmons au contraire que sa perfection croissante, en même temps qu'elle développe les caractères individuels de l'état, le rapproche d'un idéal de saine autarchie, l'enserre dans les liens d'une plus étroite solidarité, lui fait une vie plus intensément sociale: sa perfection naturelle mêle intimement sa vie à celle des autres. Comment concilions-nous cette apparente autonomie? En intégrant chaque état dans un ordre supérieur, en une société dont le bien est le bien commun des états c'est-à-dire, de l'humanité".

supérieur qui leur imposerait des liens de société encore plus profonds avec les autres états.

La société politique a pour fin immédiate un bien utile qui intéresse l'homme en tant qu'homme, un bien utile ordonné au bien même de la nature humaine, au bien humain dans tout ce qu'il comporte et avec tout ce qu'il implique. Le bien commun qui finalise immédiatement la société politique est un bien utile qui contient, en se les subordonnant, tous les biens extérieurs dont les hommes ont besoin pour se développer normalement et intégralement dans le sens de leur nature et atteindre au plein épanouissement de la vie proprement humaine. Le bien auquel tendent les sociétés politiques comme à leur fin médiate, par l'intermédiaire du bien commun utile qu'elles sont appelées à réaliser, est le bien complet de la nature humaine, le bien humain dans toute son intégrité.

La société politique, qui a pour fonction de procurer les conditions favorables à l'épanouissement de ses membres, est finalisée par les biens et les fins naturelles de l'homme qui ne se limitent pas à la bonne vie personnelle, mais ambitionnent la bonne vie de la communauté humaine car là se trouve un bien commun supérieur au bien propre d'un individu humain; l'analyse de l'amour naturel dans l'homme et des biens auxquels il tend nécessairement, nous montre que le bien propre de la nature humaine, le bien humain parfait auquel la nature incline les hommes comme à leur fin naturelle, ne consiste pas pour chacun seulement dans sa bonne vie humaine personnelle, mais dans la bonne vie humaine de la communauté humaine.

Ce bien propre de la nature humaine ne saurait se confondre avec l'opération particulière d'un seul individu humain, mais, étant le bien d'une nature spécifique, il implique de soi la vie parfaite de toute la multitude humaine dans laquelle la nature humaine se réalise concrètement comme espèce. De là les affirmations de saint Thomas:

"Chez les hommes, un seul ne suffit pas à l'opération de son espèce [14]". "Le bien d'un seul homme n'est pas sa fin ultime, mais il est ordonné au bien commun [15]". "L'appétit naturel de chaque partie est ordonné au bien commun du tout" [16]. "Toujours le bien commun est plus aimable à chacun que son bien particulier, de même qu'à telle partie est plus aimable le bien du tout que son bien partiel à elle" [17]. "Chaque partie aime naturellement da-

---

[14] *Comm. Sent.*, L. II, d. 3, q. 1, a. 4, ad. 4.

[15] *Summ. theol.*, I II, q. 90, a. 3, ad. 3.

[16] *Summ. theol.*, I II, q. 19, a. 10.

[17] *Summ. theol.*, II II, q. 26, a. 4, ad. 2.

vantage le bien commun du tout que son bien propre particulier" [18]. "Le bien particulier est ordonné au bien commun comme à sa fin; en effet, l'être de la partie est pour l'être du tout" [19]. "Le bien commun est la fin des personnes singulières qui existent dans la communauté, à la façon dont le bien du tout est la fin de toute partie" [20]. "Chaque individu singulier aime davantage le bien de son espèce que son bien singulier" [21]. "C'est au bien de la multitude que sont ordonnés, comme à leur fin, tous les biens particuliers recherchés par l'homme" [22].

Comme les textes que nous venons de citer l'expriment clairement, l'ordination du bien particulier au bien commun est l'ordination du bien d'une partie au bien propre de son tout; le bien propre d'un tout a raison de bien commun par rapport aux parties du tout.

Dans le tout opératif qu'est la communauté humaine, chacune des personnes singulières, faisant naturellement partie de la communauté humaine, a pour fin le bien propre de cette communauté. Ce bien c'est la bonne vie humaine de toute la multitude: bien commun, effet d'ensemble réalisé par la contribution de chacune des personnes singulières en tant que la bonne vie humaine de chacune est ordonnée au bien du tout.

Mais si la bonne vie de la communauté humaine est le bien humain par excellence, elle doit consister pour toutes les personnes unies en collectivité d'abord et avant tout dans la contemplation et l'amour. Les personnes de la collectivité humaine doivent prendre conscience du bien humain parfait; elles doivent vouloir ce bien. Or, par la connaissance et le vouloir, les personnes sortent d'elles-mêmes en un certain sens, et dans le bien humain parfait poursuivi en commun, elles s'unissent entre elles. Le bien de la communauté humaine se réalise donc par la communion des esprits dans l'action immanente de la connaissance et de l'amour; ainsi, l'unité et l'ordre de la grande société humaine reposent sur l'unité spirituelle des personnes jointes dans cette activité d'intelligence et de volonté. La bonne vie de la communauté humaine est un bien vraiment commun et humain en tant qu'elle est pensée et voulue par la communauté des personnes.

Ainsi pour chaque personne humaine singulière, désirer naturellement le bien commun de la communauté humaine, c'est désirer les perfections secondes, les biens particuliers de toutes les personnes humaines, singulière-

---

18 *Summ. theol.*, II II, q. 26, a. 3.

19 *Contra Gent.*, L. III, c. 11.

20 *Summ. theol.*, II, II, q. 58, a. 9, ad. 3.

21 *Summ. theol.*, I, q. 60, a. 5, ad. 1.

22 *De Reg. Princ.*, L .I, c. 15.

res. Cependant, ce n'est pas désirer chacun de ces biens en particulier, dans leur destination individuelle à telle ou telle personne; c'est au contraire les désirer globalement, c'est les désirer en tant qu'unifiés en un même effet d'ensemble, en tant qu'ordonnés au tout opératif que constituent les personnes de par le lien de complémentarité et de coordination qui les unifie.

La contemplation et l'action vertueuse de la communauté humaine est pour la personne singulière une fin naturelle supérieure à son acte particulier et personnel de contemplation et de vie vertueuse.

"Il y a une opération et selon la prudence et selon la sagesse spéculative propre à un seul homme en particulier. Il y a aussi une opération et selon la prudence et selon la sagesse spéculative qui est propre à toute la communauté. . . Il est donc manifeste que la vie parfaite d'un homme en particulier et celle de toute la communauté sont identiques quant à la raison formelle; elles se distinguent toutefois de la distinction qui existe entre le tout et la partie [23]".

La vie raisonnable qui constitue le bien particulier d'une personne humaine singulière se distingue donc de la vie raisonnable qui constitue le bien commun de la multitude humaine. La vie raisonnable qui constitue la fonction spéciale de la multitude humaine dans l'univers, son opération propre et son bien commun, quoique devant se réaliser par les vies raisonnables particulières de toutes les personnes humaines, se distingue formellement de ses parties. La vie raisonnable, la bonne vie humaine d'une personne singulière se distingue de la vie raisonnable, de la bonne vie humaine de toute la multitude humaine, comme la réalisation partielle d'une fonction se distingue de la réalisation totale de cette fonction.

C'est ce bien humain supérieur, bien commun à tous les hommes puisque tous font naturellement partie de la communauté humaine, qui constitue la fin des sociétés politiques et de leur bien commun utile. Les hommes se constituent et se maintiennent partout en sociétés politiques, non seulement parce qu'ils perçoivent naturellement le bien commun de la société politi-

---

[23] *Comm. Pol.*, L. VII, lect. 11: "Est autem quaedam operatio secundum prudentiam et speculatio secundum sapientiam hominis secundum seipsum solum. Et est quaedam operatio prudentiae et speculatio totius civitatis; et ideo est quaedam felicitas practica et speculativa quaedam hominis secundum seipsum et est quaedam felicitas practica totius civitatis et quaedam contemplativa totius civitatis. . . Contemplativa (vita) totius civitatis simpliciter eligibilior est contemplativa quae est secundum unum; similiter civilis practica quae est secundum unum. . .

Si idem est uni et civitati, majusque et perfectius quod civitate videtur et suscipere et salvare. Amabile enim et uni; melius vero et divinius genti et civitati. Et ratio hujus potest esse, quia contemplativa et civilis civitatis comparantur ad contemplativam secundum unum, sicut totum ad partem: totum autem rationem magis perfecti et majoris boni habet quam pars; et ideo ista quam illa."

que comme un moyen nécessaire à la réalisation de leur bien humain particulier, mais parce qu'ils reconnaissent spontanément, par une intuition sûre, quoique confuse, de leur raison naturelle, la transcendance du bien de la multitude sur leur bien singulier, et, dans l'organisation politique et le bien commun utile qu'elle procure, une condition indispensable à sa réalisation.

Ainsi, l'on peut dire que la société politique est ordonnée à deux fins distinctes: une fin immédiate qui consiste dans cet ensemble complet de conditions favorables à l'épanouissement de la vie proprement humaine qu'elle est appelée à réaliser à l'avantage des personnes qui sont ses membres; et une fin médiate, le bien commun humain, la bonne vie de la communauté humaine. Cette fin médiate est de fait le bien humain parfait. Tout en reconnaissant à chaque état son bien commun utile, il faut admettre pour tous les états, une fin de nature nécessaire, consistant dans un bien commun utile supérieur à tout autre et ordonné à la satisfaction de tous les besoins que comporte la réalisation intégrale du bien humain parfait, de la bonne vie humaine de toute la grande communauté humaine. C'est dans cette fin d'ordre supérieur: le bien vivre de la communauté humaine, qu'il faut voir l'exigence de la sociabilité des états. Cette fin "une" pour tous les états, les convoque à l'union pour réaliser ensemble les conditions mondiales favorables à l'obtention du bien imposé par la nature à la grande communauté humaine.

Il faut donc déduire que dans la promotion de l'utilité commune dans les limites de son territoire, un état doit tenir compte des légitimes intérêts des autres peuples. En effet, de par la fin médiate de la société politique qui est le bien commun humain dans toute son extension, le gouvernement d'un état particulier se doit, en justice générale, de ne pas considérer le bien-être et la prospérité du peuple qu'il représente comme le but ultime auquel il doive subordonner sa politique extérieure comme sa politique intérieure.

Pour respecter les fins véritables de la société civile, la politique extérieure d'un état ne doit pas être fonction d'une politique intérieure égoïste, mais au contraire, la politique intérieure d'un gouvernement doit être fonction d'une politique extérieure se proposant d'abord et principalement l'utilité commune de toute la communauté humaine. Le rôle de la politique étrangère des divers états devrait être au-dessus et non à l'intérieur de chacun d'eux; c'est dire que les divers états devraient tendre dans leurs rapports réciproques, non pas à promouvoir leurs seuls intérêts nationaux, mais à collaborer à la promotion de la prospérité et du bien-être supranationaux:

> Tout labeur national est une collaboration internationale. . . toute nation qui produit, remplit une fonction dans un tout ordonné et supérieur. La richesse qu'elle crée est un bien commun à plusieurs, à toute une société, à la société

> naturelle des nations. Les autres nations ont un droit sur lui, parce qu'elles ont pour devoir d'assurer à leurs nationaux la plénitude du bien humain [24].

Il existe donc un bien commun international qui sera la fin immédiate de la société des états: pour le réaliser une division du travail social est effectuée entre les diverses sociétés politiques qui se partagent le monde; chacune travaille à la réalisation de la félicité commune de l'humanité qui les finalise toutes ensemble.

Tenter de définir ce bien commun, c'est montrer à la fois ce qu'il procure et ce qu'il impose:

> Le bien commun des états est un ensemble de règles, d'institutions, de relations et d'oeuvres grâce auquel est rendue possible et est assurée la coopération, grâce auquel sont garanties la justice et la paix des relations internationales. Tous les états en bénéficient; tous en ont besoin de par leur nature même. Tous sont obligés d'y recourir; tous sont donc tenus d'y contribuer et de le servir. Le bien commun est, dans la société internationale, principe d'ordre et d'obligation [25].

Les états sont donc liés par des obligations morales envers le bien commun des états, envers le bien commun international; ils doivent travailler positivement à le promouvoir parce qu'il est le "bien de tous" et transcende le bien propre de chacun d'eux. Toutefois pour que le but soit atteint d'une façon efficace, il est de première importance que l'ordre soit établi dans cette conspiration commune des états. L'ordre, la justice et le droit doivent être respectés; ce qui nécessite l'établissement d'un ordre juridique et politique entre les états.

Pour que règnent la justice et le droit entre les états; pour qu'ils soient en mesure de collaborer en toute confiance à leur prospérité commune et à l'obtention du bien humain parfait, il faut que les divers états soient régis par un ordre juridique supra-étatique; il faut qu'ils puissent compter sur la protection d'une autorité supérieure capable de faire respecter, au besoin par la force, les droits et les devoirs de chacun d'eux. En l'absence de cette condition de base, l'histoire de l'humanité a été jusqu'à nos jours le récit des guerres que les peuples de l'univers se sont livrées entre eux. Cependant depuis l'avènement de la révolution industrielle qui a fait l'unité physique et économique du monde, l'interdépendance des états s'est accentuée au point que les conflits d'intérêts et les contestations de droit entre les états souverains modernes aboutissent à des guerres mondiales de plus en plus

---

[24] DELOS, J. T., O.P., *Le bien commun international: nécessité d'organes pour en assurer la gestion.* Dans Sem. Soc. de France, Le Havre, 1926, p. 317.

[25] DELOS, LEMAN, PRELOT, DANEL, *La Société internationale*, p. 35.

désastreuses qui, après avoir détruit en partie l'univers civilisé, menacent de l'asservir à la domination d'un régime de type totalitaire. Dans la perspective de ce péril, les états qui désirent vraiment la paix et la prospérité du monde ont d'abord pour devoir de tenir en échec les états qui veulent réduire l'univers en esclavage mais surtout d'abandonner leur nationalisme politique antinaturel; puis, délaissant le mythe devenu désastreux de la souveraineté nationale, ils doivent jeter les bases d'une organisation sociétaire de tous les peuples de la terre qui pourrait seule leur assurer la paix et leur permettre de collaborer efficacement à la fin naturelle qui les sollicite tous ensemble: la promotion d'une utilité commune mondiale, à la mesure du seul véritable bien humain, le bien humain de l'humanité tout entière[26].

Comment ne pas conclure qu'il existe une société naturelle des états? La fin immédiate de chaque société politique l'exige: pour établir les conditions favorables à l'épanouissement de ses membres, chaque société politique doit puiser au bien commun international; la fin médiate de chaque société politique l'exige également: pour réaliser le bien humain de la grande société humaine, chaque société politique doit collaborer au bien commun international.

Chaque état a son rôle à jouer dans la grande société humaine; mais cette division du travail social en vue de la réalisation du bien commun comporte à l'origine une diversification d'organes. L'évolution politique de l'humanité aurait franchi ce premier stade: elle en serait au stade de la réintégration qui, regroupant les organes divisés, coordonne leurs activités en vue de la fin commune. C'est ce que réaliserait un ordre juridique supra-étatique. En effet, sans cet ordre établi, interprété et défendu par un organisme politique mondial qui seul pourrait garantir des rapports pacifiques stables entre les divers états et assurer leur coopération efficace dans le service de leur fin naturelle commune, impossible pour les peuples d'espérer la paix et la concorde. Sans cet ordre et cet organisme qui le sert, des conflits d'intérêts entre états, des contestations de droit, se règlent fatalement par la guerre puisque, alors, il n'existe pas de tribunal supérieur normalement constitué qui puisse appliquer d'autorité, avec la sanction de la force, les dispositions légales préétablies.

La fin spécificatrice des états, leur fin de nature nécessaire, consistant dans un bien commun utile supérieur à tout autre et ordonné à la satisfaction de tous les besoins que comporte la réalisation intégrale du bien humain de la communauté humaine fonde donc la nécessité d'une société naturelle des états. Les causes propres de la solidarité pratique des états, de leur naturelle sociabilité, résident dans la nature du bien humain, dans la

---

[26] RIVES, EMERY, *Anatomie de la paix*, ch. XV; Loi... Conquête.

densité et l'universalité de sa perfection; elles résident encore dans le caractère illimité et impérieux des préceptes de la loi naturelle; elles résident enfin dans l'incapacité pratique où se trouvent les sociétés politiques isolées de vaquer à l'accomplissement de leur mandat.

On est donc en droit d'affirmer logiquement et réellement: il existe une société naturelle des états.

III — Conception organique de la société des Etats

Si tous les états, unis par des liens mutuels, moraux et juridiques, doivent tendre au bien commun du genre humain, il faut conclure que la société des états est dans le voeu de la nature. Tous les éléments requis pour une société naturelle sont posés: un bien commun spécifique, qui est voulu par la nature, le bien commun des états; et la nécessité d'une union juridique entre les états dans la poursuite de ce bien commun.

Le bien de la communauté humaine tout comme le bien commun des états ne peut être poursuivi que par l'établissement de relations stables et permanentes entre les états.

Une organisation internationale est absolument requise pour assurer l'ordre, source de paix et de justice, dans le développement de ces relations.

A cet effet, la société des états doit posséder ses organes propres. Dans tous les domaines d'activité internationale, politique, économique, scientifique, philanthropique, morale, il faut des institutions qui régularisent, harmonisent, assurent la coopération. Par eux, la société des états prendra corps concrètement. Sitôt, en effet, que les états ont noué les liens de mutuelle interdépendance, cette situation de fait engendre un ordre juridique auquel ils ne peuvent se soustraire. Une société internationale est née, qui implique l'existence d'une autorité, impose des devoirs, crée des droits.

Il incombe aux gouvernements et aux peuples d'assumer cette charge d'une solide organisation car, si l'existence d'une société des états est selon la nature, l'établissement de l'organisation positive est laissée à l'initiative des états. Sans doute, les liens de solidarité qui poussent les états à s'associer en une communauté internationale ne se forment que progressivement et l'on conçoit sans peine que les institutions politiques internationales s'élaborent elles-mêmes graduellement: tôt ou tard cependant le moment doit arriver où cette évolution s'achève, où l'institution se fixe selon une formule juridique précise qui ne laisse place à aucune ambiguïté, où se crée un organisme adapté aux requêtes de la civilisation, et qui aura pour objectif de sauvegarder la paix commune et de gérer les intérêts communs.

C'est donc exiger que la société naturelle des états s'organise, s'institutionalise en un véritable corps politique. Cette structure organique de la société est fondamentale en philosophie sociale thomiste. Saint Thomas ne se contente pas d'illustrer ce point de doctrine en établissant une analogie entre la société et l'organisme humain ou animal [27], mais il pose les fondements philosophiques sur lesquels s'appuie la conception d'une structure organique de la société. Tout comme l'organisme physique est composé de plusieurs parties dont les fonctions sont ordonnées par une force centrale régulatrice, le principe vital, et cela pour le bien de tout l'organisme, de même la société est composée de membres dont les activités sont coordonnées et dirigées par un pouvoir central, l'autorité, et cela pour le bien commun de toute la société.

On nommera société organique, une société qui résulte immédiatement, non de la réunion d'individus ou de groupes isolés, mais de l'union stable et hiérarchique de groupes sociaux inférieurs. Ces groupes, en constituant une société supérieure, ne perdent ni leur nature propre, ni l'autonomie relative qui leur convient; ils continuent d'exister et de remplir les fonctions diverses que requiert l'amplitude de la tâche dévolue à la société qu'ils forment. Tout le problème politique revient à régler sagement le jeu concerté des libertés publiques (c'est-à-dire de l'autonomie relative qu'il faut laisser aux éléments personnels et réels de la société) et du pouvoir central.

On voit que cette conception du corps social [28] ou corps politique s'inspire de l'analogie du corps physique, dans lequel les éléments individuels (cellules) ne font partie du tout que par l'intermédiaire des multiples organes jouissant, sous la direction du principe vital unique, d'une autonomie relative, en vue du bien du tout lui-même. Ainsi, dans la société politique, les individus participent à la vie publique par le moyen des multiples sociétés intermédiaires: familles, municipalité, province, métier.

---

[27] Cf. *De Reg. Princ.*, L. I, c. 1; *Summ. theol.*, I II, q. 81, a. 1: . . . "in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo."

[28] *De Reg. Princ.*, L. I, c. 2: "Amplius manifestum est quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quaedam unio ad hoc, quod quoquo modo regere possint: quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. . . In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet scilicet ratio. . . Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea, quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur ejus quod est in natura. . ."

Une véritable société, bien que composée d'éléments différenciés aux fonctions convergentes, constitue un tout, une unité nouvelle. C'est là un point essentiel pour une exacte conception de l'organisme moral [29].

De nombreux textes de saint Thomas ne cessent de souligner cette consistance spéciale du tout qui est plus que la somme de ses membres. Le tout ne subsiste pas sans ses parties, individus et groupes; il n'existe pas en dehors d'eux de façon physiquement séparable; il n'est pourtant aucun d'entre eux; il n'est pas davantage leur somme, pas plus qu'un homme n'est la juxtaposition des membres qui le composent.

Dans un tout social existe un principe qui lui est propre et n'appartient à aucun autre: c'est le bien commun dont la force attractive agrège individus et groupes. Le tout social est ainsi constitué dans son unité morale, il devient un sujet, il a ses opérations propres, internes et externes, il agit en être autonome, distinct et responsable.

Le point important à mettre en relief, parce qu'il donne à une société sa structure organique, est la réciprocité des fonctions et des relations des membres de la société entre eux et des membres en regard de la société comme tout [30]. Les membres d'une société ne sont pas des individus isolés, mais ils sont unis dans un système complexe de relations sociales, de droits et d'obligations qui toutes rejaillissent sur la société, comme tout, et, indirectement, sur tous les membres de la société; pour cette raison ces relations sociales doivent être intégrées au moyen d'une autorité centrale et régulatrice pour le bien de la société et de tous ses membres.

Mais l'intégration des membres individuels dans le tout ne suffit pas à donner à la société sa structure organique; les divers groupements doivent

---

[29] DELOS, J. T., O.P., *La Société internationale et les principes de droit public*, p. 176: "Le trait le plus apparent de tout organisme est de faire l'unité entre une pluralité d'éléments hétérogènes. Ses parties sont différenciées et non point homogènes. Son unité, selon l'expression classique, n'est pas une unité de simplicité, mais une unité d'ordre. Elle résulte d'un fait d'organisation. Celle-ci à son tour suppose un principe organisateur qui, non content d'assurer la cohésion des parties entre elles, donne sa nature et ses opérations propres au tout nouveau constitué par l'ordonnance des parties. Les organismes sont de vivantes unités, biologiques ou sociales, dont les parties ont un rôle et des fonctions de nature différente, mais sont unies par les liens d'une interdépendance, que renforcent leurs mutuelles réactions. Tous les organismes ont ce trait commun, de comporter une structure et une contexture originale et caractéristique. Ils se composent de parties dissemblables: ils possèdent une structure hétérogène. . . Les parties vivent grâce au tout et le tout vit grâce aux parties. Mais la vie de l'ensemble est transcendante à la pure somme des manifestations vitales de chacune des parties".

[30] *Summ. theol.*, I II, q. 21, a. 3: "Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem."

aussi s'intégrer selon une hiérarchie sociale. Ainsi les familles sont coordonnées dans des communautés de plus en plus vastes et cela, jusqu'à l'état et la société des états. Comme saint Thomas l'exprime: "une multitude ordonnée est partie d'une autre multitude, comme la société domestique fait partie de la société civile" [31].

Selon Vitoria [32], les sociétés politiques particulières ne sont pas au rang suprême dans la hiérarchie sociale car elles doivent entrer dans la grande société des états. En autant que s'accroît l'interdépendance des états, la nécessité de cette société, comme couronnement de la structure sociale, s'affirme de plus en plus. Dans cette société des états, les membres ne sont pas les personnes humaines individuelles, mais les hommes unis en sociétés politiques. Par la société des états, les principes de la société politique sont étendus aux relations entre états. Comme l'observe le R. P. Delos:

> Vitoria, l'un des premiers auteurs qui aient traité de la société internationale, a bien discerné ce que nous appellerions "l'unité" des principes du droit public. Non pas que le droit public interne, et le droit public international, ne soient pas deux disciplines juridiques distinctes; mais l'état d'une part, et la société internationale, d'autre part, sont deux formes naturelles de société, qui subordonnées, s'appellent l'une l'autre et se complètent pour constituer l'ordre politique intégral. Il y a donc des principes puisés dans la nature même des sociétés qui trouvent une application analogue dans l'état et dans la société internationale. S'il y a un ordre politique interne ou national, et un ordre politique interna-

---

[31] *Summ. theol.*, III, q. 8, a. 1, ad 2: "In metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim, non est similitudo sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinarie dictum, idest aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis."

[32] DELOS, J. T., *La Société internationale et les principes de droit public*, p. 220-221: "S'il a bien vu que les nations étaient nécessairement prises dans un réseau de relations juridiques fondées sur la sociabilité humaine, Vitoria n'a eu que de rares occasions de parler de la société internationale; il n'en a pas moins donné une théorie complète. Mais les linéaments qu'il dessine sont d'une incontestable hardiesse. Si incomplète que soit sa théorie de la société internationale, elle est assez explicite pour apparaître de type institutionnel. Il n'en pouvait du reste être autrement, sans que Vitoria se mît en contradiction avec sa propre sociologie. La société des nations se voit reconnaître le caractère d'un corps social organisé — respublica — avec autorité naturelle et pouvoir de faire des lois en vue du bien commun — avec le pouvoir en définitive, de déterminer la "loi du groupe".

Sans doute, le corps organique des nations, le corps social universel — orbis — est moins dense, d'une unité plus lâche que les nations dont la vie s'étalait aux yeux de Vitoria. Le réseau des relations internationales est de moindre consistance, le corps politique international est moins apparent: cela ne change rien à sa nature foncière. Ses membres unis par une solidarité naturelle, forment un corps social réel. Il s'organise en vue de son bien commun et en fonction de ce but supérieur il établit lui-même des règles qui sont pour les membres de la société — les états — autant de règles de Droit. Il possède donc essentiellement cette énergie motrice, ce pouvoir de s'organiser en vue de ses fins naturelles, qui est caractéristique de la puissance publique immanente".

> tional, l'un et l'autre sont dominés et commandés par des principes fondamentaux uniques qui se vérifient dans l'une et dans l'autre société, et qui assurent l'unité de l'ordre politique [33]

Deux passages des oeuvres de Vitoria illustrent bien comment ce thomiste espagnol saisit l'ordre politique dans toute son intégrité. Dans le premier de ces passages, Vitoria traite du droit international et montre qu'il tire sa force obligatoire d'une autorité qui transcende l'état:

> . . . Le droit international ne tire pas uniquement sa valeur obligatoire d'un pacte conclu entre les hommes, mais il a en outre, la force même d'une loi. L'univers entier qui est en quelque manière, une seule société politique, possède le pouvoir de porter des lois équitables, s'appliquant à tous, comme sont les règles du droit international. Par où il appert que ceux-là pèchent mortellement, qui violent les droits des nations, soit dans la paix, soit dans la guerre. En matière importante comme l'immunité des ambassadeurs, il n'est pas permis à un pays de prétendre s'affranchir du droit international. Celui-ci, en effet, a été imposé par l'autorité de l'univers entier [34].

Par le second passage, on voit comment François de Vitoria introduit le droit de la communauté universelle à propos de la licéité d'une guerre, quand bien même cette guerre réunirait, par ailleurs, toutes les conditions exigibles au nom de la justice:

> Bien plus, comme chaque communauté politique est une partie de l'univers entier, et, à plus forte raison, comme chaque province chrétienne est une partie de la communauté des nations chrétiennes, je pense qu'une guerre est injuste pour la seule raison que, malgré son utilité pour telle province, elle causerait un dommage à l'Univers et à la Chrétienté. Si une guerre était entreprise par les Espagnes contre la France, même pour des causes justes et en des conditions utiles au royaume des Espagnes, mais avec un plus grand mal et un plus grand risque pour la Chrétienté (par exemple, si les Turcs viennent occuper entre temps, des provinces chrétiennes,) on devrait renoncer à une pareille guerre [35].

Il est intéressant de noter comment ces remarques de Vitoria sont en accord parfait avec la conception organique de la société qui domine la pensée sociale et politique des thomistes. L'ordre politique organique élaboré par Vitoria n'est, en effet, qu'une déduction des principes fondamentaux de la politique de saint Thomas.

Si la société des états est un véritable groupement organique, il est légitime de lui appliquer les principes qui rendent compte de la nature et des

---

[33] DELOS, J. T., O.P. *La Société internationale et les principes de droit public*, p. 201.

[34] VITORIA, *De Potestate civili*, p. 219.

[35] VITORIA, *De Potestate civili*, pp. 203-204.

droits des états particuliers. La société des états sera un véritable corps politique, possédant les pouvoirs inhérents à toute formation sociale de ce genre: pouvoir de s'organiser, de se défendre, de se conserver, de se donner la constitution interne la meilleure et la plus conforme à ses intérêts.

Il s'agit maintenant d'examiner les conditions requises pour une société organique des états. La société des états sera "une" par les relations établies entre les membres; les rapports entre les états doivent dessiner un ordre qui est proprement un ordre social, car toute société est constituée formellement par l'ordre [36]:

> Organisation sociale est synonyme d'ordre. Le groupe se donne un ordre interne statique, qui lui permet d'exister comme groupe. Sans cet ordre, il n'y a que juxtaposition d'éléments divers, il n'y a pas société. C'est l'ordre qui, disposant de chacun et lui assignant sa place, transforme une multitude chaotique en un tout unifié. Une société, qu'il s'agisse de l'état, de la famille ou de tout autre groupe, existe dès l'instant où elle a acquis son unité. Celle-ci est une "unité d'ordre". Ordre et société en un sens sont synonymes [37].

Or le grand principe ordonnateur de toutes choses est la fin. La fin fait régner l'ordre en toutes choses. On ne peut définir la notion même de l'ordre sans faire appel à la connaissance de la fin. Tout ordre est l'inscription d'une idée dans la matière [38]. L'ordre est l'accomplissement d'un but, le développement d'une idée. Il est donc impossible de comprendre un ordre quelconque sans avoir recours à l'explication finaliste [39].

L'exigence principale pour une société organique des états est leur fin commune, le bien commun des états. Il faut donc admettre d'abord une conscience commune et une volonté collective du but poursuivi. Le bien commun des états fournira à la société des états son principe d'organisation:

> Le statut interne de la société, le genre et la nature de ses organes, leur compétence, sont contenus en germe dans le but ou dans l'idée-mère de la société. Le groupe, soit délibérément, soit par le jeu spontané de ses réactions vitales, cherche à se donner la forme d'organisation la plus apte à le conduire au but. La vie d'une société nous la montre en perpétuel souci d'adapter ses formes d'organisation aux exigences réelles du but. Ses formes ne sont que des moyens, sans cesse réinventés par le corps social inquiet d'atteindre la fin qu'il s'est proposée [40].

---

[36] *Comm. in Metaph.*, L. 5, c. 5: "In quibusdam enim ipse ordo habetur pro forma, sicut in exercitu et civitate".

[37] DELOS, J. T., O.P. *Dictionnaire de Sociologie*, article *"Bien Commun"*, col. 837, no 3.

[38] Cf. *Ibid.*, col. 837, no 1, col. 835, 836.

[39] Cf. *Comm. in Phys.*, L. II, lect. 10; *Cont. Gent.*, L. III, c. 2; *Summ. theol.*, I II, q. 1, a. 2.

[40] DELOS, J. T., O.P., *Dictionnaire de Sociologie*, article *"Bien commun"*, col. 837.

Dans cette organisation, à côté de l'ordre "statique" par lequel la société pourra exister, il faut tenir compte de l'ordre qui assure le bien commun et, partant, il faut hiérarchiser les fonctions:

> Les organes en effet sont créés en vue de fonctions déterminées, dont l'ensemble permettra d'arriver au but. Ce n'est pas sans motif que l'on parle de la "marche" d'une société; l'ordre qu'elle se donne est un ordre de marche. Mais qu'il s'agisse de créer des organes ou de coordonner leurs activités, le but, sous la forme de bien commun à obtenir, joue un rôle déterminant [41]

C'est pourquoi dans la société des états, le bien commun spécifique des états exige l'existence d'une autorité [42]. C'est l'autorité qui détermine l'orientation vers le bien commun; elle est la source de l'ordre car c'est elle qui fait concerter les volontés et détermine l'agir commun sans lequel il n'y a pas de société [43]. Que le principe d'autorité selon la pensée sociale thomiste s'impose non seulement dans l'état, mais aussi dans cette société politique plus vaste qu'est la société des états, on ne saurait en douter. Vitoria lui-même après avoir parlé de la force obligatoire de la loi qui lui vient du bien commun, conclut ainsi son étude sur le pouvoir civil:

> De notre précédente étude (Vitoria fait allusion à l'exposé de sa théorie de la loi, et, sans transition, il l'applique à la société internationale), on infère ce corollaire: le droit des gens ne tire pas seulement sa force du contrat (ex pacto condicto) passé entre hommes; mais il a force de loi. En effet, le corps social universel (totus orbis qui in aliquo modo est una Republica) a le pouvoir moral (potestas) d'édicter des lois conformes à l'équité, adaptées au besoin de tous, telles que celles du droit des gens. Il n'est pas permis à un pays particulier de se refuser à être obligé par le droit des gens: il est en effet édicté par l'autorité de l'orbis tout entier [44].

Comme nous l'avons déjà noté, saint Thomas déduit immédiatement la nécessité et la nature de l'autorité de la notion d'ordre et de bien commun

---

[41] DELOS, J. T., O.P., *Dictionnaire de Sociologie*, article *"Bien Commun"*, col. 837.

[42] *De Reg. Princ.*, L. I, c. 1: "Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur."

Cf. DELOS, J. T., O.P., *La Société internationale et les principes de droit public*, pp. 208-209.

[43] Cf. *Ibid.*, p. 206-207: "L'immanence de la Puissance publique dans le corps politique apparaît dès la définition même qu'en donne Vitoria et l'analyse à laquelle il se livre pour la commenter. (*De Pot. Civ.*, Lyon, p. 105: "aliqua vix ordinatrix")." "La puissance publique est une "force" "vis"; une puissance — potentia — c'est-à-dire une énergie, et un pouvoir effectif, un dynamisme social. De même que dans l'organisme humain il faut une "idée directrice" qui coordonne les fonctions des organes, et marque le but auquel tend la force vitale grâce à laquelle il vit et se développe, de même le corps moral de la cité a-t-il besoin d'une force d'agrégation, qui fasse converger les activités vers le bien et assure l'unité du corps social. . ."

[44] VITORIA, *De Potestate Civili*, p. 120.

dans la société. Vitoria adopte les mêmes vues en ce qui concerne l'autorité publique de la société, mais, pour établir la nécessité d'une autorité supérieure à celle des états particuliers, il se sert d'un argument d'ordre inductif en partant de l'existence de certains principes communément acceptés par les états. L'existence de telles règles internationalement acceptées suppose la reconnaissance d'un bien commun international et la nécessité de certains moyens pour que l'ordre entre les états soit respecté. L'argumentation de Vitoria va plus loin; il en conclut que ces lois d'ordre international ne peuvent exister et jouir d'une force obligatoire que s'il existe en même temps une autorité pour établir ces lois et il ne s'agit pas ici de l'autorité de Dieu: Vitoria dit expressément que ces lois sont de droit positif [45].

Dans la même ligne de pensée, Taparelli observe que l'autorité est le principe constitutif d'une société quelconque. Il se demande alors comment il est possible de parler d'un droit des gens ou d'un corps de lois obligatoires pour toutes les nations sans une autorité qui établisse ces lois; il poursuit ensuite en ces termes:

> Tous les auteurs admettent des lois positives qui constituent le droit des gens; mais je ne sais si tous ont également aperçu la liaison qui unit ces deux propositions: il existe un droit des gens, donc il existe une autorité internationale [46].

La mesure de cette autorité internationale est déterminée par les exigences du bien commun des états; toujours l'autorité doit se proportionner

---

[45] VITORIA, *Comm. in Summ. theol.*, II II, q. 57, a. 3.

[46] TAPARELLI, D'AZEGLIO, *Essai théorique de droit naturel*, L. VI, c. 5, no 1364: "La première loi physiologique de l'être social peut être ainsi formulée: l'autorité est le principe constitutif d'une société quelconque. La société internationale et ethnarchique doit donc posséder une autorité, elle doit être gouvernée, dirigée dans tout ce qui est nécessaire à son existence, à son perfectionnement, à la fin qu'elle se propose. Comment pourrait-il exister un droit des gens, c'est-à-dire un corps de lois obligatoires pour toutes les nations, s'il n'y avait pas une véritable autorité qui pût établir ces lois? Tous les auteurs admettent des lois positives qui constituent le droit des gens; mais je ne sais si tous ont également aperçu la liaison qui unit ces deux propositions: il existe un droit des gens; donc il existe une autorité internationale. Plusieurs ont confondu cette autorité avec l'autorité naturelle du Créateur, chef suprême de toutes les nations et de l'universelle société des hommes; d'autres nient l'existence d'une autorité particulière et disent que les nations obéissent à des lois communes, parce qu'elles le veulent bien, sans y être obligées; d'autres encore considèrent cette obligation comme résultant d'un libre contrat, qui oblige seulement ceux qui ont voulu s'obliger. On pourrait peut-être admettre cette dernière opinion, quand il s'agit des peuples encore enfants, et qui sont libres, au moins dans une certaine mesure, puisqu'ils sont privés de relations internationales, naturelles et constantes qui ont leur origine dans des faits naturels: ces peuples n'ont presque aucun bien commun d'entreprises ou d'intérêts avec les autres nations; mais en se développant, ils forment des relations et nous voyons aussitôt paraître cet ordre commun qui crée les lois positives du droit international; mais alors nous devons supposer qu'il existe déjà une autorité internationale."

au bien commun car de toute nécessité l'autorité doit jouir de la compétence requise pour l'établissement de l'ordre en regard du bien commun [47]. L'autorité n'est donc pas absolue mais proportionnée à la fin de la société des états, le bien commun:

> A cette autorité il appartiendra de gouverner souverainement, d'ordonner au bien supérieur de la communauté humaine la collaboration des peuples, d'évoquer à son tribunal suprême les conflits qui viendraient à diviser les nations, de mettre en oeuvre la contrainte nécessaire contre tout état qui oserait attenter à l'ordre et à la paix internationale [48].

Puisque l'autorité de la société internationale doit établir un véritable ordre politique, elle sera nécessairement amenée à remplir les fonctions essentielles reconnues aux sociétés politiques, et cela par trois sortes de pouvoirs distincts lesquels composent le domaine de la tutelle juridique: le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire.

Telle est la conception thomiste d'une autorité internationale: la fin même de la société des états exige qu'elle soit munie de trois pouvoirs. L'expérience d'ailleurs est là pour témoigner qu'un pouvoir législatif et coercitif est absolument requis pour que soit sauvegardée la paix entre les états. Ainsi la nécessité des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire est déduite non seulement des principes de la philosophie sociale et politique mais l'expérience est là pour en confirmer l'exigence.

Le bien commun de la société des états exige que l'autorité élabore toutes les lois que réclament les besoins permanents de cette société et les circonstances diverses de la vie internationale, en vue de régler d'une manière harmonieuse les activités de ses membres. La fonction judiciaire, si importante pour le maintien de l'ordre international suppose l'existence d'un droit positif; les sentences judiciaires ne sont en effet qu'une appli-

---

[47] Cette autorité toutefois n'a pas à s'ingérer dans les affaires propres à chaque état. Les états auront bien à se soumettre aux commandements de cette autorité, tout comme les familles ont l'obligation d'obéir à la loi de la cité ou de l'état, mais cette subordination n'entame en aucune manière leur compétence propre. Sous l'égide de l'autorité internationale, chaque état continuera de pourvoir en toute autonomie au bien de ses membres, fera la loi et exercera la police sur son territoire, nouera d'utiles relations avec ses voisins. A l'autorité internationale s'applique, tout comme aux états particuliers, la sage observation de Pie XI: "De même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens, ainsi, ce serait commettre une injustice, en même temps que troubler d'une manière dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang supérieur, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social et non pas les détruire ni les absorber." *Quadragesimo anno.*

[48] *Code de morale internationale,* (Malines), p. 208.

cation du droit et les actes sociaux doivent être jugés selon leur conformité au droit. La fonction législative doit transformer en droit positif les lois qui conditionnent l'existence de la société des états. Ce n'est pas dire que les relations entre états ne soient régies que par les prescriptions d'un droit positif; à la base il y a toujours le droit naturel qui impose ses exigences dans n'importe quelles conditions sociales. La loi naturelle est à la source du droit international; les relations entre les états sont en définitive des relations humaines mais à la loi naturelle doivent s'ajouter les lois positives qui la déterminent et l'expliquent parce que la loi naturelle peut paraître incertaine en de multiples circonstances en raison même de la forme générale de ses préceptes. Cette insuffisance de la loi naturelle se fait surtout sentir dans le domaine social qui, dès lors, exige des prescriptions nombreuses et précises.

> Si l'on considère les désordres internationaux et les différends auxquels ils donnent naissance, on s'aperçoit qu'ils sont loin d'avoir tous pour cause la contestation d'un droit et qu'ils puissent se résoudre par l'application du droit existant; mais ils ont au contraire parfois précisément pour but la modification de ce droit au nom de quelque intérêt social ou de quelque principe général. La solution de ces différends relève donc nécessairement d'une fonction législative qui, très souvent, consistera à modifier les conventions ou les traités qui fixent le droit [49].

Il faut donc conclure que dans une société des états organisée, un pouvoir législatif s'impose dont les prescriptions auront force de loi car ces prescriptions seront des explicitations ou des déterminations du droit naturel international [50].

Le pouvoir législatif dans la société des états doit nécessairement être accompagné d'un pouvoir judiciaire [51]. C'est le pouvoir judiciaire qui définira le droit soumis à la controverse, rétablira le droit lésé et décrétera des peines contre les coupables. Le pouvoir judiciaire aura donc un double rôle à remplir. Il devra d'abord régler les conflits qui résultent, entre les états, de l'exercice de droits opposés: c'est le domaine de la justice civile internationale. D'autre part, le pouvoir judiciaire prononcera les sentences pénales punissant les infractions aux lois internationales. Il est en effet indispensable que l'autorité réprime les délits et les crimes internationaux par des peines afflictives proportionnées à leur gravité, sinon l'anarchie et le désordre auront seuls droit de cité [52].

---

[49] Cf. DELOS, J.-T., O.P., *Essai sur l'ordre politique national et international*, pp. 89-90.

[50] *Sum. theol.*, I II, q. 95, a. 2.

[51] Cf. VITORIA, *De Jure Belli*, pp. 430-436. SCOTT, *The Spanish Origin of International Law, Part.* I: Francisco de Vitoria and his Law of Nations, pp. 210-212.

[52] Cf. SCELLE, GEORGES, *Précis de droit des gens*, 2e partie, p. 8.

Pour que l'autorité jouisse d'une véritable efficacité, il faut lui reconnaître enfin un pouvoir exécutif; par ce pouvoir, l'autorité voit à l'application et à l'exécution des lois et des jugements. Ce pouvoir a pour but principal de procurer l'exécution des lois portées par le pouvoir législatif. Il lui revient de promulguer des lois et de déterminer les conditions et les modalités de leur application. Par cette fonction exécutive, l'autorité dispose de la plus grande force sociale; d'une façon immédiate, le bien commun international sera poursuivi; d'une façon positive l'autorité dans la société des états établira l'ordre dans la conspiration commune de tous les états vers le bien de la communauté humaine. "La société internationale doit se donner des organes dotés des pouvoirs de décision et de la force nécessaire au bon fonctionnement de cette société" [53].

Il importe de remarquer que le pouvoir exécutif est en même temps un pouvoir coercitif car il est nécessaire que la société des états garantisse l'exercice du droit en maintenant la paix. Le devoir de la société des états est de contraindre dans la voie du bien commun les états qui s'en sont écartés, d'y ramener les volontés rebelles et d'y maintenir les bonnes volontés. Saint Thomas nous dit que la notion de loi comporte deux éléments; elle est la règle des actes humains, et elle est douée d'une force de contrainte [54].

Il faut donc conclure que la société des états doit se donner des organes dotés des pouvoirs absolument requis par le bien commun des états. Nous avons vu la nécessité d'une autorité propre à la société des états et nous avons reconnu à cette autorité les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif, mais la véritable conception d'une société organique s'arrête-t-elle là? Il y a place pour d'autres organes, d'autres services. En effet, l'activité des états en regard du bien de la communauté humaine doit être coordonnée, orientée, stimulée. L'ordre politique international n'est pas purement statique; il ne faut pas se restreindre aux limites d'une conception de l'ordre purement négative; la tâche qui incombe à la société internationale ne se limite pas au règlement juridique des rapports des états entre eux. La société des états doit faire face à toute une foule de rapports avec les organismes internationaux qui sont eux aussi des exigences du bien commun international et qui représentent des forces vives sous-jacentes au cadre politique international.

Nous n'avons pas l'ambition d'expliciter ici tous les organes internationaux qu'imposerait la poursuite du bien commun international. Une ana-

---

53 DELOS, J.T. et MGR DE SOLAGES, *Essai sur l'ordre politique national et international*, p. 91.

54 *Summ. theol.*, I II, q. 96, a. 5: "Lex de sui ratione duo habet; primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam."

lyse complète du bien commun de la communauté humaine nous permettrait de distinguer les organes nécessaires à une véritable société des états et ainsi de lui attribuer autant de rouages différents qu'il y a d'intérêts internationaux à procurer.

Il faudrait considérer le domaine économique, le domaine du travail, de la santé publique, enfin le domaine intellectuel et moral, etc. Ces organes internationaux, imposés par la poursuite du bien de la communauté humaine, ont pour but un service humain et l'on peut dire de chacun qu'il est véritablement l'incarnation d'une fonction de civilisation.

Qu'ils soient créés de toute pièce par la société des états ou, ce qui est plus normal, qu'ils se soient développés naturellement et qu'on leur ait reconnu des droits et des pouvoirs, ces organismes internationaux doivent s'organiser entre eux. Une fois constitués, ils doivent s'intégrer dans le corps organique international. Comme chacun d'eux tend à incorporer dans son ensemble une fonction de civilisation, le bien de la communauté humaine servira d'idée-mère à leur organisation ultime. Les valeurs économiques et politiques, matérielles et spirituelles, dans la société internationale comme partout, ne se juxtaposent pas; elles se subordonnent, elles se hiérarchisent. L'idéal du bien humain parfait donnera à cet ordre international ses lignes directrices et ses principes d'organisation et, comme s'établira entre les différents organismes un ordre juridique, la société des états devra veiller à faire respecter le droit et à faire concourir toutes ces institutions vers le bien commun de l'humanité.

C'est ainsi que la société des états sera une véritable société organique. Pour cela, elle doit accepter et reconnaître les groupements que la vie sociale fait spontanément surgir ou en établir là où le besoin s'en fait sentir. On aura alors un tout organique composé d'un ensemble de sociétés différenciées, hiérarchisées, reliées entre elles et fondues dans le tout.

D'ailleurs, le bien commun n'est pas un bloc monolithique qui se réaliserait d'un seul coup mais il forme plutôt un ensemble organisé de cercles concentriques entourant la personne humaine et se réalisant par degrés, par étages et par paliers. Il existe un bien commun de la société familiale, des associations économiques et professionnelles, des cités, des provinces, des états et finalement de la société des états et chacun a ses exigences propres. C'est d'une telle conception que s'inspire la théorie organique de la société. La société des états non seulement n'est pas la source exclusive du droit, mais elle n'a pas le monopole du bien commun, en ce sens, qu'au sein de chaque groupe politique ou autre, existe déjà un bien commun distinct et différencié, source et règle du droit de groupe, avant même l'intervention de la société des états. Mais il revient à la

société des états de reconnaître l'existence de ce droit, d'en organiser la protection[55]:

> C'est dans une telle conception de la société que se trouve le point de départ de la doctrine fédéraliste. L'ambition de celle-ci, c'est de tenir compte de toute la réalité sociale et de sa complexité, c'est de ne sacrifier aucun groupement, aucune communauté, aucune société particulière, mais de les intégrer tous dans un ensemble hiérarchisé et organisé, et cela, de la famille à la société internationale, en passant par l'état, lequel, avant d'être une personne du monde juridique, est une réalité sociologique, un corps organique, composé d'individus, mais aussi de groupes ayant chacun leurs fonctions propres, dont quelques-uns sont d'ordre politique. [56]

Nous sommes dans la voie des réalisations; de nos jours, nous voyons se constituer de plus en plus de faits de régionalisme et de fédéralisme. Ces ententes ont pour base un bien commun à plusieurs états et apparaissent par la suite comme un élément organique de la société des états.

Mais ces faits de régionalisme ou même de fédéralisme ne sont qu'un pas vers l'organisation d'une véritable société des états. Souvent, en effet, ces ententes ne sont que de simples alliances entre certains états, comportant bien un ensemble de normes à observer par chaque associé, mais sans organe commun pour les mettre à exécution. Il faudrait en venir à une véritable société de tous les états, munie des pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif, et laissant par ailleurs aux états associés les pouvoirs nécessaires à leur survie en tant qu'entités politiques. Alors seulement la société des états correspondra parfaitement à la conception thomiste d'une société organique. (*à suivre*)

Richard Brosseau, s. s.
Professeur de Théologie Dogmatique à l'Université de Montréal.

---

[55] Voici comment un des ardents défenseurs du fédéralisme expose ce point de vue: "Chaque groupe personnifie son bien commun propre; le groupe familial, les groupements locaux. . . Toute société qui incarne le bien commun est dotée de droits propres. Dans la mesure où elle personnifie ce bien commun, chaque communauté a le droit qu'elle tire d'elle-même, du but qui est le sien, de se donner les règles et les institutions que la réalisation de ce but exige. Dans la mesure où elle assure le service du bien commun qui est le sien, elle a le droit d'exiger que ce droit lui soit reconnu et qu'il soit respecté par toutes les autres communautés. Son droit propre est, comme le sont tous les droits individuels: opposable à tous. Au lieu de considérer que l'état. . . a seul le droit de déterminer rationnellement les principes du bien commun. . . on reconnaît à toute communauté qui a le soin d'une portion du bien commun le droit de promulguer de telles règles. . .

Le rôle et la tâche de l'Etat, ne se trouvent nullement atteints ou diminués du fait de l'existence, dans son sein, de communautés locales ou régionales, assumant, chacune pour sa part, une portion du bien commun, pas plus que n'est atteinte ou diminuée sa souveraineté extérieure, sainement comprise, par l'existence d'une communauté internationale plus ou moins universelle, à qui incombe aussi le soin d'un aspect du bien commun, du bien universel." S. PILLER, "*La conception fédéraliste*: sa réalisation dans l'ordre juridique", *Politeia*, vol. I, *fasc.* 3-4, 1949, p. 253.

[56] ARÈS, RICHARD, S.J., *Le fédéralisme, ses principes de base et sa valeur humaine.* Institut social populaire, février 1951, no 441, p. 12.

Un titre messianique propre au livre des Actes: le παῖς θεοῦ[1].

Deux grands contextes littéraires du livre des Actes ont été influencés par les "Chants du Serviteur". Le Christ est appelé le "Serviteur" dans le contexte kérygmatique de VIII, 32-35, et le même titre Lui est donné dans la doxologie liturgique de IV, 24-30. Ce titre donné au Messie est sans aucun doute basé sur les magnifiques passages de *Isaïe* LIII[2]. Le kérygme apostolique, par exemple, identifie Jésus au Serviteur souffrant, soit en Lui attribuant le titre de παῖς (III, 13. 26) et de δίκαιος (VII, 52; XXII, 14), soit en comparant Ses souffrances à celles de l'Ebed Yahvé (IV, 11; VIII, 32-33).

Cette soi-disant théologie du παῖς θεοῦ n'est pas fréquente dans le Nouveau Testament. Aurions-nous affaire alors dans les Actes à une interprétation originale de la vie et de la Passion du Messie, exclusive à la première communauté de Jérusalem? On a longtemps discuté et l'on discute encore si oui ou non il y a eu dans l'Ancien Testament pareille identification entre le Messie futur et le Serviteur souffrant d'*Isaïe*. Y a-t-il dans les Evangiles au moins une trace de cette théologie? Est-ce avec cette idée en tête que le Christ Lui-même aurait affirmé qu'Il était destiné à souffrir, à être rejeté du peuple, à être mis à mort?

Le plus fort argument contre cette théorie, c'est qu'il n'y a aucune allusion au Serviteur souffrant dans les *couches les plus primitives* des Evangiles[3]. Plus vigoureuse que l'idée d'un Serviteur souffrant était la

---

[1] Cet article a d'abord paru en anglais dans *C.B.Q.*, 19 (1957), p. 83-92. Nous remercions le R. P. EDWARD F. SIEGMAN, éditeur de cette revue, de nous avoir permis de le reproduire ici en français.

[2] Voir J. DUPONT, *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, Louvain, 1950, p. 104.

[3] Voir C. F. BURKITT, *Christian Beginnings*, Londres, 1924, p. 35-41.

croyance juive dans l'avènement d'un "Prophète", qui pouvait être selon quelques-uns Moïse lui-même (*Dt.*, XVIII, 15)[4]. Cette croyance est souvent mise à jour en effet dans les Synoptiques et dans le livre des Actes (III, 22; VII, 37)[5]. Déjà au début du XIX[e] siècle, A. F. Gförrer prétendait que l'idée avait exercé sur les origines chrétiennes une influence plus profonde qu'on ne le croit ordinairement[6]. Elle cadre bien en tout cas avec l'attente juive d'un Messie glorieux et du "Prophète" qui devait annoncer Sa venue.

Je vais essayer dans ce travail de jeter quelque lumière sur le problème, en montrant que la trame des Evangiles raconte la prédication de Jean-Baptiste, qu'elle décrit les principaux événements de la vie du Christ et plus particulièrement encore qu'elle relate l'annonce de la Passion par Jésus Lui-même en relation avec cette croyance juive du "Prophète" appelé à vivre et même prêt à mourir pour son peuple. D'autre part, les troublants événements de la Passion du Maître induisirent *post eventum* les catéchistes et les écrivains de la jeune Eglise à fouiller davantage les Ecritures et à y découvrir que les prophètes du passé, comme Moïse et Isaïe, avaient été les lointains prototypes non seulement de Jésus le "Prophète", mais aussi de Jésus le Messie souffrant. Ce retour aux prophéties vétéro-testamentaires serait le véritable *Sitz im Leben* du titre messianique παῖς θεοῦ donné à Jésus au livre des Actes.

I — Jésus, le "Prophète" souffrant des Evangiles Synoptiques

A l'époque du Christ il y avait chez les Juifs un immense mouvement de pensée apocalyptique, dont on peut retracer les origines dans les livres apocalyptiques de l'Ancien Testament et du judaïsme tardif et qui se reflète manifestement dans l'Apocalypse du Nouveau Testament, où l'auteur inspiré en appelle entre autres au témoignage des grands prophètes de l'histoire du peuple élu, Isaïe et Ezéchiel. Cela montre que la mentalité

---

[4] Voir J. JEREMIAS, *art.* Μωϋσῆς, dans *T. W. N. T.*, IV, p. 862: "Der kommende Prophet"; voir aussi O. MICHEL, *Spätjüdisches Prophetentum*, dans *Neutestamentliche Studien für Rudolph Bultmann, zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954, Beihefte zur Z. N. W.*, 1954, p. 60-66.

[5] V. TAYLOR pense que tel n'est pas le cas, voir *The Names of Jesus*, New York, 1953, p. 15-17. La réaction de certains Juifs contre Jésus Lui-même ne doit pas nous faire ignorer qu'il existait quand même au fond de tout coeur juif l'attente profonde d'un grand "Prophète". Les Synoptiques se font à maintes reprises l'écho fidèle de cet esprit-là, voir *Mt.*, XI, 9 (*Lc.*, VII, 26); *Mt.*, XIII, 57 (*Mc.*, VI, 4; *Lc.*, IV, 24); *Mt.*, XIV, 5; XVI, 14 (*Mc.*, VI, 15; VIII, 28); *Mt.*, XXI, 11. 46; XXIII, 29. 30. 31. 34. 37; *Mc.*, XI, 32; *Lc.*, VII, 16. 39; IX, 8. 19; XI, 47. 49. 50; XIII, 34; XVI, 29. 31; XX, 6; XXIV, 19.

[6] Voir *Geschichte des Urchristentums*, Erste Abt.: *Das Jahrhundert des Heils* (Band 1), Stuttgart, 1838, p. 318 et suiv.

apocalyptique était beaucoup plus vivante dans le peuple juif et exerçait sur lui une influence beaucoup plus profonde que les citations classiques des Ecritures apocalyptico-eschatologiques dans les écrits néo-testamentaires nous le laisseraient croire. C'est dans une telle ambiance que les Juifs attendaient impatiemment la venue de leur glorieux Messie, qu'ils se Le représentaient comme devant être le Législateur et le Maître de l'ère nouvelle (*Mich.*, V, 1), dont le pouvoir ne devait avoir d'égal que Sa sagesse (*Is.*, XI, 2), et qui devait redonner la paix au monde en y établissant la justice (*Is.*, IX, 6. 11; *Jér.*, XXIII, 5 et suiv.).

C'est dans la pensée de Jésus que cette idée du Messie davidique est unie pour la première fois avec celle du "Fils de l'homme". Ce "Fils de l'homme", qui est très certainement une figure eschatologique dans les Evangiles Synoptiques et dans saint Jean, était dans la tradition vétéro-testamentaire une représentation des "Saints du Très-Haut" (avec lesquels Jésus s'identifie Lui-même après Sa Transfiguration, *Mt.*, XVII, 22-23; *Mc.*, IX, 9-13; *Lc.*, IX, 22) investis d'un grand pouvoir (*Dan.*, VII, 27), parce qu'ils devaient posséder le Royaume au jour de la destruction du mal et de l'établissement sur terre de cette justice qui ne devait jamais finir (*Dan.*, VII, 12 et suiv.).

Mais une telle conception du Messie ne pouvait qu'écarter dans l'esprit des prophètes et du peuple juifs l'idée d'un Messie souffrant identifiable au Serviteur souffrant de Yahvé, au παῖς θεοῦ de *Isaïe* LIII. Celui-ci y était en effet décrit d'une façon bien différente de celle du Messie ou du "Fils de l'homme" de *Daniel*. Il n'avait pas été un roi conquérant, et il n'avait pas été non plus élevé au pouvoir par un jugement divin. Il avait au contraire humblement souffert (*Is.*, L, 6; LIII, 7), par ses souffrances il avait conduit les hommes au repentir (*Is.*, LIII, 5 et suiv.) et son pouvoir avait résidé dans son sacrifice pour le peuple (*Is.*, LIII, 8. 10).

Et de fait il n'y a aucune évidence à l'effet que les Juifs avant la venue du Christ aient d'un commun accord reconnu dans les souffrances du Serviteur de *Isaïe* LIII une prophétie messianique[7]. Même les disciples pen-

---

[7] Voir J. M. LAGRANGE, *Le Judaïsme palestinien avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 385; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Munich, 1924, II, p. 274; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubingue, 1934, p. 228; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1950, p. 174-176: Le Messie souffrant et mourant; E. SJÖBERG, *Der Menschensohn im Aethiopischen Henoch*, Lund, 1946, p. 116 et suiv.; J. DUPONT, *op. cit.*, p. 105; H. H. ROWLEY, *The Suffering Servant and the Davidic Messiah*, dans *The Servant of the Lord*, Londres, 1952, p. 61-68; J. W. DOEVE, *Jewish Hermeneutics in the Synoptics and Acts*, Assen, 1954, p. 132 et suiv.; I. DE LA POTTERIE, *L'onction du Christ*, dans *N.R.T.*, 90 (1958), p. 225-252.

dant le ministère de Jésus ne purent concevoir le texte d'*Isaïe* comme étant la description d'un Messie souffrant. Comment expliquer autrement leur opposition à l'annonce faite par le Seigneur Lui-même de Sa Passion future, après que Pierre eut proclamé Sa messianité (*Mt.*, XVI, 22; *Mc.*, VIII, 32; *Lc.*, IX, 43b-45; XVIII, 34; XXIV, 13-35)? C'est donc dire que les Juifs aussi bien que les disciples attendaient un Messie glorieux.

De plus, il existait chez les Juifs la commune croyance qu'Elie ou l'un des grands prophètes reviendrait sur terre avant l'apparition du Messie (*Mal.*, III, 22-23, *Jl.*, III, 1-2) [8]. Une des rumeurs, en effet, qui circulaient au sujet de Jésus pendant son ministère de Galilée voulait qu'Il soit Elie, Jérémie ou l'un des prophètes (*Mt.*, XVI, 14; *Mc.*, VIII, 28; *Lc.*, IX, 19). Plus définie encore que cette croyance était l'attente de celui qui devait être éminemment "le Prophète", dont l'avènement avait été prédit depuis le lointain *Deutéronome* (XVIII, 15). L'idée n'est pas mentionnée dans les Synoptiques, mais elle revient par trois fois dans saint Jean (I, 21; VI, 14; VII, 40). Tout comme les autres prophètes, ce "Prophète" était appelé à être le héraut du Messie.

Il y a un dernier aspect de la prophétie juive qui ne doit pas être perdu de vue: les grands prophètes du passé avaient non seulement vécu pour le peuple et lui avaient transmis le message divin, mais ils étaient même morts pour lui. Les livres inspirés aussi bien que les Apocryphes et les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament soulignent sans cesse cet aspect de la vie des prophètes [9]. Malgré l'opposition ou même la mort

---

Mentionnons aussi le nom de quelques-uns des savants qui soutiennent l'opinion contraire: W. ZIMMERLI et J. JEREMIAS, *art.* Παῖς Θεοῦ, dans *T.W.N.T.*, V, p. 653-713; I. ENGNELL, *Till fragan om Ebed Jahve-sangerna och den lidande Messias hos "Deutero-jesaja"*, dans *S.E.A.*, 10 (1945), p. 31-65; ID., *The Ebed Jahweh Songs and the Suffering Messiah in Deutero-Isaiah*, dans *Bull. John Rylands Lib.*, 31 (1948), p. 54-93; H. RIESENFELD, *Jésus transfiguré*, dans *Acta Seminarii Uppsaliensis*, 16 (1947), p. 81-96; W. D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, Londres, 1948, p. 274 et suiv.; plus récemment M. BLACK, *Servant of the Lord and Son of Man*, dans *S.J.T.*, 6 (1953), p. 1-11; V. SUBILIA, *Gesù nella più antica tradizione christiana*, dans *Collana della Facoltà Valdese di Teologia*, Rome, 1954, p. 57 et suiv.; B. GÄRTNER, *"Tly" als Messiasbezeichnung*, dans *S.E.A.*, 18-19 (1953-1954), p. 98-108. Dans la discussion présente, il y a deux tendances qu'il faut éviter: celle d'abord de reporter à une époque pré-chrétienne la pensée des Targums juifs, entre autres, au sujet d'un Messie souffrant, laquelle pensée appartient tout au plus aux deux premiers siècles chrétiens, et l'autre tendance, celle de vouloir identifier, à cause de quelques prédicats qu'elles ont en commun, les figures du "Fils de l'homme" et du Serviteur souffrant.

[8] Voir J. JEREMIAS, *art.* Ἠλίας, dans *T.W.N.T.*, II, p. 930 et suiv.

[9] Voir W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums*, Berlin, 1906, p. 218 et suiv.; F. W. YOUNG, *Jesus the Prophet: a Re-examination*, dans *J.B.L.*, 68 (1949), p. 285-299; M. BLACK, *art. cit.*, dans *S.J.T.*, 6 (1953), p. 1-11; voir aussi E. STAUFFER, *Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1948, p. 308 et suiv.

qu'ils avaient eu à rencontrer ou à subir, ceux-ci n'en étaient pas moins demeurés puissants grâce à cette parole divine qu'ils apportaient au peuple [10]. Cette croyance juive en "un prophète comme Moïse" mourant en martyr pourrait facilement être à l'origine de la doctrine du Nouveau Testament, à l'effet que le "Fils de l'homme" devait souffrir (*Mc.*, IX, 1-13).

D'où il semble logique d'affirmer que Jean-Baptiste aussi bien que Jésus Lui-même ont dû adapter leurs prédications respectives à ces espoirs juifs concernant l'ère messianique. Quand on demande à Jean (*Jn.*, I, 21): "Es-tu le Prophète?", il le nie. C'était la seule réponse à donner, car les Juifs ne pouvaient encore distinguer le ὁ προφήτης ἐρχόμενος du Christ, dont Jean était le héraut [11]. En *Jn.*, VI, 14 Jésus est décrit comme étant un "second Moïse", répétant le miracle de la manne. Le Christ accomplit ainsi une attente juive, selon laquelle une nourriture miraculeuse, à l'exemple de la manne, serait offerte par le nouveau Libérateur [12]. Ailleurs (*Lc.*, III, 16), le Baptiste introduit Jésus comme étant un homme puissant, ὁ ἰσχυρότερός (aussi *Lc.*, XXIV, 19: προφήτης δυνατὸς) [13]. Il proclame aussi Ses prérogatives de Juge (v. 17), qui étaient précisément celles des prophètes (*Is.*, XLII, 1 et suiv.), en autant que ceux-ci aidaient à faire régner la paix et la justice sur terre [14]. Même avec cela, nous sommes encore bien loin d'un Serviteur souffrant de Yahvé!

Et il me semble que la seule interprétation valable des scènes majeures de la vie de Jésus soit celle qui nous Le fait découvrir comme le "Prophète". A Son Baptême dans le Jourdain (*Mt.*, III, 13-17; *Mc.*, I, 9-11; *Lc.*, III, 21-22), où l'on peut reconnaître une citation de *Is.*, XLII, modelée sur celle de *Mt.*, XII, 18-21: ὁ υἱός μου ἀγαπητός [15], ἐν ᾧ εὐδόκησα [16], le Christ est identifié au Serviteur, au παῖς θεοῦ, non à cause de Ses souffrances,

---

[10] Voir S. MOWINCKEL, *Det Knecht Jahwaes*, Berlin, 1921, p. 28. Le futur prophète était décrit comme devant être un homme puissant, parce qu'il rétablirait le Royaume de Dieu parmi le peuple, selon l'attente juive du retour en Israël à ce moment-là de l'esprit prophétique, voir F. W. YOUNG, *art. cit.*, dans *J.B.L.*, 68 (1944), p. 288. 293.

[11] Voir J. H. BERNARD, *Saint John*, dans *International Critical Commentary*, Edimbourg, 1928, *sup. loc.*

[12] T. KEIM, *Jesus of Nazara*, Londres-Edimbourg, 1879, IV, p. 197 et suiv.

[13] Voir F. W. YOUNG, *art. cit.*, dans *J.B.L.*, 68 (1949), p. 288. 293.

[14] Voir S. MOWINCKEL, *op. cit.*, p. 28.

[15] Cette expression d' ἀγαπητός est parfois appliquée au prophète lui-même, voir F. W. YOUNG, *art. cit.*, dans *J.B.L.*, 68 (1949), p. 288-290, qui cite le *Test. Lev.*, VIII, 14 et le *Test. Benj.*, IX, 2.

[16] Voir J. JEREMIAS, *art.* Παῖς Θεοῦ, dans *T.W.N.T.*, V, p. 699. Je ne pense pas qu'à cause de certaines ressemblances la figure du "Prophète" en *Is.*, XLII ait été acceptée à l'époque pré-chrétienne comme une figure nécessairement messianique, voir J. JEREMIAS, *ibid.*, p. 685 et suiv.

mais bien plutôt à cause de Ses privilèges de prophète: la présence en Lui de l'Esprit-Saint et Son rôle de pacificateur dans le monde [17]. La meilleure preuve de ceci est l'argument exégétique de *Mt.*, XII, 18-21, lequel argument introduit toute une série d'enseignements de Jésus. Jésus est le Serviteur de Dieu, en autant qu'Il est le "Prophète". Telle est la signification de la scène de Son baptême. Les autres interprétations qui considèrent celui-ci comme la consécration messianique du Christ (*Act.*, X, 38-40), ou encore comme une anticipation de Sa mort sur la Croix (*I Cor.*, I, 13; *Rom.*, VI, 1 et suiv.) [18], constituent des développements ultérieurs.

Ce caractère prophétique de la mission de Jésus est confirmé solennellement à Sa Transfiguration (*Mt.*, XVII, 1-9; *Mc.*, IX, 2-8; *Lc.*, IX, 28-36), où Il est une fois de plus identifié au prophète Isaïe (*Is.*, XLII, 1 et suiv. et *Mt.*, XII, 18), au παῖς θεοῦ, et où cette fois le αὐτοῦ ἀκούετε (*Mt.*, XVII, 5; *Mc.*, IX, 7; *Lc.*, IX, 35) est une allusion directe à la promesse même de *Dt.*, XVIII, 15: "Yahvé ton Dieu suscitera pour toi, du milieu de toi, parmi tes frères, un prophète comme moi, que vous écouterez" [19].

Une plus grande importance devrait donc être attribuée à ce point culminant de la théologie des Synoptiques. La Transfiguration de Jésus est non seulement une confirmation de Sa mission prophétique, elle est aussi un point tournant dans les développements théologiques de *Mt.*, *Mc.* et *Lc.* Pour cette simple raison que, maintenant qu'Il a été confirmé dans sa mission de "Prophète", Jésus va annoncer Sa Passion.

Conscient d'être le "Prophète" (bien qu'il vienne d'être reconnu Messie par Ses disciples), Jésus sait qu'Il va avoir d'ores et déjà à rencontrer d'énormes difficultés et même à subir une mort éventuelle. Auparavant, lorsqu'Il avait prononcé le vieux dicton que les prophètes sont objet de mépris (*Mt.*, XIII, 57; *Mc.*, VI, 4; *Lc.*, IV, 24; *Jn.*, IV, 44), Il avait fait vaguement allusion à ces souffrances mais ici Il les prédit ouvertement (*Mc.*, IX, 1-13).

Suivant en tant que prophète le destin des vénérés prophètes du passé, Il va déclarer Son appréhension d'avoir à envisager un martyre inévitable (*Mt.*, XXIII, 29-39; *Lc.*, XI, 47-51). A la fin, quand Il déclare ouvertement Sa messianité (*Mt.*, XXVI, 64), il est trop tard. Cela excite encore plus la colère du peuple: Il a blasphémé! qu'avons-nous encore be-

---

[17] Voir F. W. YOUNG, *art. cit.*, dans *J.B.L.*, 68 (1949), p. 286 et suiv.

[18] Voir O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, dans *Cahiers théologiques de l'actualité protestante* 19-20, Neuchâtel, 1948, p. 13-15; V. SUBILIA, *Gesù nella più antica tradizione christiana*, p. 70-75.

[19] Voir V. TAYLOR, *The Gospel according to Saint Mark*, Londres, 1952, *sup. loc.*

soin de témoins? (*Mt.*, XXVI, 65). Même aux yeux de ceux qui auraient pu le prendre pour le "Prophète", pareille revendication devenait alors un scandale. Comment le "Prophète" pouvait-il être le Messie?

Telle est la manière des Synoptiques de comprendre l'annonce faite par le Christ de Sa Passion. Elle est basée sur l'histoire des prophètes juifs. Jésus connaissait cette histoire, et c'est à cette lumière aussi que les Synoptiques interprètent les prédictions du divin Maître. Dans ces prédictions on chercherait en vain un écho des passages du Serviteur souffrant du *Deutéro-Isaïe*[20]. Il est vrai que dans ce cadre on puisse facilement passer du motif du prophète-martyr à l'interprétation de l'Ebed Yahvé de *Is.*, LIII. Il y a sans doute une identité entre le Serviteur souffrant de Dieu et le Christ. Mais cette identification n'a pas encore été faite au niveau de la première période évangélique.

II — Jésus, le Messie souffrant du livre des Actes

Selon la théologie primitive des Synoptiques au moins, la mort du Christ ressemblait à celle des prophètes de l'histoire d'Israël, et c'est en relation avec cette histoire que le Christ Lui-même avait prévu les événements futurs. La plus ancienne tradition, limitée dans son intention première aux faits et gestes de Jésus, ne pouvait interpréter Sa mort comme accomplissant des prophéties messianiques.

Ces événements, cependant, émurent profondément les premiers disciples. Ils dissipèrent pour un instant les espoirs que Jésus fût le Messie (*Lc.*, XXIV, 21). Comment la prédication apostolique va-t-elle résoudre le grave problème qu'elle doit maintenant envisager? Luc nous a laissé un type du nouveau kérygme au c. XXIV, 25-27. 44-46 de son évangile. Ce nouveau kérygme, en tant qu'il diffère de la prédication de Jésus Lui-même sur le Royaume, souligne que le Christ ressuscité devait d'abord souffrir puis ensuite entrer dans Sa gloire (*Lc.*, XXIV, 26). Non seulement comme prophète avait-il à s'attendre à un martyre éventuel, mais même comme Messie: "Et commençant par Moïse et parcourant tous les prophètes, Il (Lui, le Christ ressuscité) leur interpréta dans toutes les Ecritures ce qui Le concernait." (*Lc.*, XXIV, 27). Les souffrances de Moïse, comme celles des autres prophètes, avaient estompé non seulement la mort de Jésus, le "Prophète", mais aussi celle de Jésus, le Christ.

---

[20] F. W. YOUNG, *art. cit.*, dans *J.B.L.*, 68 (1949), p. 293 et suiv. Pour l'autre opinion voir V. SUBILIA, *op. cit.*, p. 219 et suiv. En tout ceci je me sépare du R. P. D. STANLEY dans son excellente étude *The Theme of the Servant of Jahweh in Primitive Christian Soteriology*, dans *C.B.Q.*, 16 (1954), p. 385-425, plus particulièrement p. 410.

Aussi dans les Actes rencontre-t-on la même interprétation: Jésus par Sa Passion a accompli la promesse de *Dt.*, XVIII, 15 non seulement en tant que prophète, mais encore en tant que Christ. Et, fait notable à remarquer, on y trouve accomplie également une autre magnifique prophétie de l'Ancien Testament, celle des "Chants du Serviteur" du *Deutéro-Isaïe* (*Is.*, LIII) [21].

Dans son discours de *Act.*, VII, Etienne applique à Jésus, Messie et Sauveur, le texte de la promesse du *Deutéronome*. L'argument jusqu'au v. 37 (où *Dt.*, XVIII, 15 est cité) trace un parallèle entre le rejet de Moïse, premier sauveur du peuple, et celui de Jésus, "le prophète comme Moïse", le nouveau Rédempteur [22].

Dans un autre passage (*Act.*, III, 12-26), Pierre introduit une idée complètement nouvelle et même révolutionnaire. Selon le contexte qui évoque, comme nous le verrons plus bas, la figure même du Serviteur souffrant de Yahvé, le discours met le texte de *Dt.*, XVIII, 15 et celui de *Is.*, LIII en relation directe: "Moïse, d'abord, a dit: Le Seigneur Dieu vous suscitera d'entre vos frères un prophète semblable à moi; vous l'écouterez en tout ce qu'il vous dira... C'est pour vous d'abord que Dieu a ressuscité Son serviteur et l'a envoyé vous bénir en détournant chacun de ses perversités" [23]. D'où Jésus est non seulement le "Prophète" qui était destiné à une mort semblable à celle de tous les prophètes qui L'avaient précédé, mais Il est aussi le *παῖς θεοῦ* de *Is.*, LIII, le Messie, qui devait souffrir, pour accomplir les prophéties d'Isaïe (voir *Act.*, III, 18: *ὁ δὲ θεὸς ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφητῶν, παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως* [24]). Nous sommes sûrement ici à un point tournant de l'intelligence chrétienne de la vie et de la mort de Jésus.

Le kérygme apostolique identifie le Messie au Serviteur souffrant du *Deutéro-Isaïe* (*Is.*, LIII) en maints autres versets des Actes. Par exemple, en ce c. III mentionné auparavant, le v. 13 fait manifestement allusion à *Is.*, LIII: *ὁ θεὸς... ἐδόξασεν τὸν παῖδα Ἰησοῦν* rappelle *Is.*, LII, 13: *ὁ παῖς μου δοξασθήσεται; ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε* est une réminiscence de *Is.*, LIII, 6: *παρέδωκεν αὐτὸν; καὶ ἠρνήσασθε* est à retracer dans le texte de *Is.*, LIII, 2, tel qu'on le trouve dans la version syriaque de la *Peschitto* et dans la version

---

[21] Voir J. H. BERNARD, *op. cit., sup. Jn.*, I, 21; M. BLACK, *Servant of the Lord and Son of Man*, dans *S.J.T.*, 6 (1953), p. 3-4.

[22] Un argument semblable est repris, comme je l'ai indiqué plus haut, en *Jn.*, VI, 14, où les notions de Prophète et de Messie sont intimement unies.

[23] Voir M. BLACK, *art. cit.*, dans *S.J.T.*, 6 (1953), p. 3.

[24] Voir J. JEREMIAS, *art. cit.*, dans *T.W.N.T.*, V, p. 705; l'expression *πάντες οἱ προφῆται* est plérophorique.

éthiopienne du *Livre d'Hénoch* (XLVIII, 10). Et Philippe (*Act.*, VIII, 32 et suiv.) applique la prophétie de *Is.*, LIII, 7. 8 au Messie, au nom duquel il baptise l'eunuque [25].

Ces quelques exemples nous permettent de constater que le kérygme apostolique des Actes explique la mort du Christ non seulement par la preuve historique du martyre des prophètes, ce qui était l'explication théologique naturelle au niveau de la tradition synoptique, mais encore par les prophéties messianiques du Serviteur souffrant de Dieu. D'ailleurs, dans l'esprit de l'auteur des Actes, ces deux explications peuvent difficilement se séparer, elles sont complémentaires l'une de l'autre. Ce point est illustré en *Lc.*, XXIV, 25-27. 44-46, où Jésus, se référant au προφήτης δυνατὸς du v. 19, montre clairement qu'Il devait être non seulement le "Prophète" annoncé par Moïse et Isaïe, mais aussi le Messie souffrant (v. 26 et 46): ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν [26]. Moïse était le prototype du "Prophète" comme du Messie souffrant. A l'exemple du vieux prophète, le Messie devait souffrir pour son Peuple.

Nous pouvons maintenant nous demander ce qui a bien pu suggérer aux premiers chrétiens comme saint Luc de recourir ainsi dans leur explication de la mort du Christ aux passages du Serviteur souffrant de Dieu, dont le caractère messianique avait été jusque-là méconnu.

Tout d'abord, Isaïe avait toujours été considéré comme le grand prophète des temps messianiques. Au début du premier siècle, sa popularité n'avait cessé de croître. (La présence de nombreux fragments de ses prophéties, accompagnées parfois de commentaires, parmi les nouveaux *Manuscrits de la Mer Morte*, est une preuve de cette popularité) [27]. Récemment, quelques savants ont même prétendu que le *Manuel de Discipline* (1*QS*, VIII, 6. 10; IX, 4), en faisant allusion aux douze hommes et aux trois prêtres de la *Secte de l'Alliance* comme étant "les Saints du Très-Haut" et en parlant de leur "expiation pour la patrie" (*Is.*, LIII), identifierait déjà un "Fils de l'homme" souffrant au Serviteur d'Isaïe [28].

---

[25] Voir ID., *ibid.*, 702. 705. Le titre δίκαιος, selon le contexte de Passion où il se trouve (c. VII), peut facilement se référer à *Is.*, LIII.

[26] A cause de la grande similarité qui existe entre ces passages et celui des Actes, on peut hésiter à croire que le Christ Lui-même ait esquissé devant ses disciples un schéma aussi compréhensif d'interprétation biblique; l'argumentation commune à tous ces passages serait attribuable plutôt à saint Luc (où à sa source), voir C. H. DODD, *According to the Scriptures*, Cambridge, 1952, p. 110.

[27] Voir D. BARTHÉLEMY et J. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert, Qumrân Cave I*, Oxford, 1955; voir aussi *Le travail d'édition des Fragments manuscrits de Qumrân*, dans *R.B.*, 63 (1956), p. 49-67.

[28] Voir M. BLACK, *art. cit.*, dans *S.J.T.*, 6 (1953), p. 8; ID., *Theological Conceptions in the Dead Sea Scrolls*, dans *S.E.Ä.*, 18-19 (1953-1954), p. 72-97.

Si cette relation entre le "Fils de l'homme" (ou les "Saints du Très-Haut") et le Serviteur souffrant était valable, nous aurions ici une bonne explication de *Mc.*, IX, 1-13, à savoir que le "Fils de l'homme" devait souffrir, et aussi de la théologie du παῖς θεοῦ dans les Actes. Mais nous ne devons pas oublier que les "Saints" de *Dan.*, VII, auxquels il est fait allusion dans le *Manuel de Discipline*, ne sont pas nécessairement à être identifiés au "Fils de l'homme". En effet ils souffrent (*Dan.*, VII, 25) avant l'apparition du "Fils de l'homme" (*Dan.*, VII, 27) et, de fait, le "Fils de l'homme" n'est leur représentation que lorsqu'ils ont été revêtus du pouvoir [29]. De plus, les prophéties d'Isaïe peuvent s'appliquer aux "Saints" du *Manuel* comme au Maître de Justice ("le prophète comme Moïse"), leur chef et fondateur-martyr, en autant qu'ils sont prophètes. Et comme tous les autres prophètes avant eux, ces saints peuvent être les serviteurs de Dieu, ils peuvent souffrir et expier pour les hommes, sans être pour cela des messies [30].

Il me semble que la raison fondamentale pour laquelle le kérygme des Actes a emprunté son explication de la mort du Messie au prophète Isaïe est la suivante: Isaïe est le prophète (*Is.*, XLII), le παῖς θεοῦ qui souffre pour son peuple (*Is.*, LIII), il est aussi le type du Serviteur de Dieu (*Act.*, VIII, 34). De plus, le Christ s'identifie Lui-même au prophète (*Mc.*, IX, 1-13), et pour cette raison Lui aussi doit souffrir pour Son peuple, c'est-à-dire Lui, le "Fils de l'homme" (*Mc.*, IX, 12) [31]. Ceci est quelque chose de complètement nouveau! Forcés par les événements de la Passion à retracer cette mort du Christ dans les Ecritures, les disciples identifient facilement Jésus, "Fils de l'homme" souffrant, au prophète Isaïe, Serviteur souffrant de Yahvé. Pour eux, la relation qui existe entre ces deux figures est une identité, sinon *de jure*, du moins *de facto*. Ils font d'ailleurs le rapport d'autant plus facilement que les deux notions avaient quelques affinités dans la tradition juive (tout particulièrement dans le *Livre d'Hénoch*). La notion de "Fils de l'homme" avait emprunté plusieurs de ses prédicats à celle du Serviteur souffrant. La catéchèse chrétienne peut maintenant transférer un autre attribut du Serviteur souffrant au "Fils de l'homme": celui de la souffrance.

La grande originalité de la christologie du livre des Actes est donc de faire de l'appellation παῖς θεοῦ non plus seulement un titre du "Prophète",

---

[29] Voir H. H. ROWLEY, *Suffering Servant and Davidic Messiah*, dans *The Servant of the Lord*, Londres, 1952, p. 62, note 1.

[30] M. BLACK dans son article de *S.E.A.*, 18-19 (1953-1954) concède à la page 79 que "... nothing is said here about any anointed One or high Priestly Messiah."

[31] On peut discuter si oui ou non ce *logion* appartient à Jésus Lui-même, mais chose certaine, il provient d'une très vieille tradition.

comme c'était le cas dans les Synoptiques, mais un titre messianique[32]. La fonction principale du Serviteur, sa souffrance vicariale et rédemptive, est maintenant celle du "Fils de l'homme", et non plus celle du "Prophète". Jésus est mort pour Son peuple en tant que Messie. Ainsi les deux grandes figures des temps messianiques: le "Prophète" et le "Fils de l'homme", sont réunies dans l'unique personne du Serviteur souffrant.

Cette originalité entraîne une autre conséquence. Tout comme le "Fils de l'homme" de *Daniel* et du *Livre d'Hénoch* était une représentation des "Saints du Très-Haut", avec lesquels le Christ s'identifie maintenant, ainsi le παῖς θεοῦ était-il, à cause de sa fluidité, une "personne morale"[33], une image de toute la nation d'Israël et de son futur représentant qui devait en Lui-même incarner la mission du peuple élu de souffrir pour la rédemption du monde. Les Actes, en identifiant le Christ au Serviteur souffrant, préparent la voie à la doctrine de saint Paul sur l'Eglise et les chrétiens participant tout ensemble à la gloire et aux souffrances de leur Chef (*Rom.*, VIII, 17; *Gal.*, II, 19-20; *Phil.*, III, 10; *Col.*, I, 24).

* * *

Cette brève étude nous permet d'apporter les conclusions suivantes. Le livre des Actes interprète la vie du Christ en général et plus particulièrement les grands événements de Sa Passion d'une manière bien différente de celle des Evangiles. Ceux-ci avaient décrit la mission du Christ en relation avec celle des anciens prophètes. Comme les leurs, Sa vie et Sa mort éventuelle étaient dédiées au peuple. Ainsi les premières esquisses évangéliques reflètent l'esprit des tout premiers disciples, qui auraient pu difficilement comprendre un Messie souffrant. Plus tard, après que le grand événement de la Passion fut arrivé, une étude plus attentive des Ecritures força en quelque sorte les premiers prédicateurs chrétiens à découvrir en Moïse et dans les autres prophètes des précurseurs non seulement du "Prophète" mais aussi du Messie donnant Sa vie pour Son peuple. Ceci était particulièrement vrai d'Isaïe dont beaucoup de prophéties étaient messianiques et dont les souffrances pouvaient si facilement le suggérer comme un prototype du Serviteur de Yahvé.

---

32 C'est un usage accidentel du terme, qui était un titre d'honneur donné dans l'A.T. aux prophètes et aux grands serviteurs de Dieu: Moïse (*Ex.*, XIV, 31; *Nb.*, XII, 7; *Dt.*, XXXIV, 5); Caleb (*Nb.*, XIV, 24); David (II *Sam.*, VII, 5. 8); Job (*Jb.*, I, 8); Isaïe (*Is.*, XX, 3); Nabuchodonosor (*Jér.*, XXV, 9); Zorobabel (*Ag.*, II, 23); aussi II *R.*, IX, 7; XVII, 13. 23; XXI, 10; XXIV, 2; *Jér.*, XXV, 4; XXVI, 5; XXIX, 19; XXXV, 15; XLIV, 4; *Am.*, III, 7; *Zach.*, I, 6; *Dan.*, IX, 6. 10; *Ezech.*, IX, 11.

33 Voir H. H. ROWLEY, *The Servant of the Lord in the Light of Three Decades of Criticism*, dans *The Servant of the Lord*, Londres, 1952, p.3-57; C LINDHAGEN, *Le problème du Serviteur de Yahwé dans l'exégèse suédoise*, dans *S.E.A.*, 18-19 (1953-1954), p. 32-71.

Cette christologie et le titre παῖς θεοῦ, qui en découle, présuppose quelque réflexion théologique sur la mission de Jésus comme Messie. C'est donc dire que cette soi-disant théologie de l'Ebed Yahvé ne peut être considérée comme la plus ancienne théologie dont se soient servis les premiers chrétiens dans leur interprétation de la vie et de la doctrine du Divin Maître [34]. Elle marque plutôt une étape ultérieure dans le développement de la pensée théologique de l'Eglise. Elle est certes une très ancienne explication de la Passion du Christ, mais elle n'en est pas la plus primitive [35].

Il semble aussi que le titre παῖς θεοῦ, tel que nous le trouvons appliqué dans les Actes au Messie souffrant, ne peut être qu'un usage bien accidentel du terme. Celui-ci, en effet, n'implique pas en lui-même l'aspect de souffrance. Il fut simplement attribué à Jésus, parce qu'on l'a trouvé tel quel chez Isaïe (*Is.*, LIII), qui apparaissait maintenant comme le type du futur Messie souffrant. Aux yeux des chrétiens d'origine hébraïque ou aramaïque ce terme n'en demeurait pas moins un titre d'honneur [36], et pour les chrétiens venus de l'hellénisme il pouvait tout aussi bien signifier "fils" que "serviteur" [37]. S'il m'était permis une suggestion, je dirais que c'est là la raison pour laquelle dans la communauté chrétienne on l'abandonna très tôt [38], et qu'on lui substitua celui de υἱός ou de δοῦλος (v.g. le *Pasteur d'Hermas*) [39], ce dernier titre étant employé pour souligner le caractère souffrant du Christ.

Jacques-E. MÉNARD, p. s. s.

Montréal

---

[34] Voir O. CULLMANN, *Gesù, Servo di Dio, (Jesous Païs Theou)* dans *Prot.*, 3 (1948), p. 56; V. SUBILIA, *Gesù nella più antica tradizione christiana*, p. 249.

[35] Voir C. F. BURKITT, *Christian Beginnings*, p. 39-40; C. T. CRAIG, *The Identification of Jesus with the Suffering Servant*, dans *J.R.*, 24 (1944), p.240-245; C. MASSON, *Serviteur de Dieu et Fils de David*, dans *R.T.P.*, 34 (1946), p. 175-180; J. DUPONT, *Les Problèmes du Livre des Actes d'après les travaux récents*, p. 110.

[36] Voir J. JEREMIAS, *art.* Παῖς Θεοῦ, dans *T.W.N.T.*, V, p. 679. 701. 702.

[37] Voir C. F. BURKITT, *op. cit.*, p. 41.

[38] Voir J. JEREMIAS, *art. cit.*, dans *T.W.N.T.*, p. 700. 702-703.

[39] Voir J. P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline: le "Pasteur" d'Hermas*, dans *R.B.*, 60 (1953), p. 68 et suiv.

On the Nature of the Marian Co-redemptive Merit

Preliminaries

It is an undeniable Catholic doctrine that the Blessed Mother of God co-operated with her Divine Son in the Redemption of mankind. Holy Scripture, Patristic Tradition and the Magisterium of the Church attest to that fact. Nor are we limited in the theological formulation of the co-operative work of Mary to only one aspect of the Redemption. But if Mariologists of our era unanimously admit that the Mother of God is Co-redemptrix in the same manner as are other just souls who pray for sinners, who sanctify themselves for others and in this way obtain from God that Christ's redemptive merits be applied in the interests of mankind, not a few of these same Mariologists disagree in determining a greater share of Marian co-operation in the work of Redemption.

To better appreciate and evaluate those Mariological debates, it is of prime importance to know the diverse ways in which Mary could have participated or co-operated in the Universal Redemption operated by Christ.

The Marian co-operation in the Redemption can be considered as:

A. SUBJECTIVE — in respect either

a) to the application of the effects of Christ's Redemption to one rather than to another soul, v.g. to Peter rather than to Paul: — or

b) to the universal distribution of divine graces. In this way Mary would be Universal Dispenser of all graces to mankind.

B. OBJECTIVE — i. e. the actual acquisition of the redemptive graces which can be effected

a) **Mediately or indirectly** (remote):

Mary gives her Son to fallen humanity for its salvation;

b) **Immediately or directly** (proximate):

> by actions which lead effectively to the end, i.e. the liberation of mankind from the servitude of sin and from the penalty due to man because of sin. [1]

The fact of the Universal Mediation is an established and certain doctrine which needs no further elaboration here. Even though "non-catholics answer the question with a denial", Father Garrigou-Lagrange explains, "the Christian sense of the faithful, formed for years by the liturgy [2] which is one of the voices of the ordinary magisterium of the Church, has no hesitation in maintaining that by the very fact of her being Mother of the Redeemer, all the indications are that Mary is universal mediatrix, for she finds herself placed between God and men, and more particularly between her Son and men ". [3]

Yet there is a greater co-operative function exercised by Mary in the Redemption. Her Universal Mediation did not cease after she gave birth to the Redeemer. It is also an established doctrine that the Virgin even now continues her rôle of Mediatrix by distributing the graces obtained by her Son's sacrificial redemptive work. The Marian co-operation in the subjective Redemption is beyond dispute. The following words of Pius XII prohibit theological arguments against the fact of such a co-operation in the subjective Redemption.

> . . . Mary. . . as the Mother of Christ, the associate in the work of the Redeemer, and in His struggle with the enemy in His victory gained over all, shares in the royal dignity. . . from this association with Christ arises her royal

---

[1] This division, commonly accepted by Mariologists of our day, finds justification in the works cited by H. LENNERZ, S.J., *De redemptione et cooperatione in opere redemptionis* in *Gregorianum* XXII (1941), p. 305, note 1: "cf. Cl. Schrader, Theses Theologicae, Friburgi 1861, pag. 54; Stentrup, Soteriologia, Oeniponte 1884, I, 230 s., D'Alès, De Verbo Incarnato, Paris, 1930, pag. 379: 'Redemptio objectiva est meritum semel acquisitum a Christo Redemptore; redemptio subjectiva est communicatio meriti ad singulos redemptos' ".

[2] For mediation in Liturgy cfr: S. DE IRAGUI, O.F.M. Cap., *La Mediación de la Virgen en la Liturgia* in *Alma Socia Christi* II, (1952), pp. 192-237: and in *Mariology*, edited by J. B. CAROL, O.F.M., Bruce, Milwaukee, 1954, vol. I, articles by SIMON DALY, O.S.B., *Mary in Western Liturgy*, esp. pp. 267-271: VERY REV. CUTHBERT GUMBINGER, O.F.M. Cap., *Mary in the Eastern Liturgies*, esp. pp. 198-200, 206-208, 214-215: For a general study of the value of Liturgy see, CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, C.SS.R., *Le sens de la foi et le Progrès Dogmatique du mystère Marial*, Romae, Academia Mariana Internationali, 1954, esp. Chap. III, *Le sens de la foi dans la liturgie. . .* pp. 293-316.

[3] R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *The Mother of the Savior*, St. Louis, Mo., Herder, 1954, translated by B. J. KELLEY, C.S.Sp., p. 123.

power, by which she is able to dispense the treasures of the Kingdom of the Redeemer. . . [4]

There remains, however, the restriction placed upon the co-redemptive collaboration by the Virgin. Must such a co-operation be held within the strict confines of the subjective Redemption? The affirmative reply to that question is not a new one and it is still maintained in our day by a few theologians whose number is rapidly diminishing. The scriptural, traditional and theological objections which have been produced to deny a greater measure of co-redemptive collaboration by Mary are well known. Mariologists such as Canon W. Goosens, Canon G. D. Smith and H. Lennerz, S.J. [5] whose objections have sufficiently been rejected [6] still persist, however, in maintaining only a subjective co-redemptive function for Mary. In a more recent edition of his book, *Mary's Part in Our Redemption*, Canon Smith announced in the preface : "Although much has been written on Mary's part in our Redemption since this book was first published, the writer has so far found no reason to make any material change in the purely theological chapters of his work ". [7] Hence, Canon Smith still maintains, to the best of our knowledge, that ". . . we must assign to her (Mary) a co-redemptive activity of essentially the same order as that which belongs to the other members of the mystical body; that is to say, she merited that

---

[4] PIUS XII, *Ad caeli Reginam*, Oct. 11, 1954, *AAS* XXXVI (1945), p. 635: ". . . Maria. . . utpote Christi Dei Mater, socia in divini Redemptoris opera, et in eius cum hostibus pugna in eiusque super omnes adepta victoria, regalem participat dignitatem. . . ex hac cum Christo coniunctione regalis facultae oritur qua ipsa potest Divini Redemptoris Regni dispensare thesauros. . ." Cfr. W. G. MOST, *Co-redemption and Queenship in the Ad caeli Reginam* in *American Ecclesiastical Review* 133 (1955) p. 171 ff.: by the same, *De Corredemptione et Regalitate in Epistola ad Caeli Reginam* in *Marianum* XVII (1955) p. 354 ff: G. M. ROSCHINI, O.S.M., *Breve Commento all'Enciclica "Ad Caeli Reginam"* in *Marianum* XVI (1954), p. 409 ff.

[5] W. GOOSENS, *De cooperatione Immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem Objectivam — Quaestiones Controversia Perpensatio*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939: G. D. SMITH, *Mary's Part in Our Redemption*, N.Y., P.J. Kenedy & Sons, 1954: H. LENNERZ, S.J., *De Beata Virgine*, ed. 3, Romae, 1939 and in these articles: *Considerationes de doctrina B. Virginis Mediatricis* in *Gregorianum* XIX (1938), pp. 419-444, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis* in *Gregorianum* XXVIII (1944), pp. 574-597 and XXIX (1948), pp. 118-141: *Ex Mariologia — Conspectus Bibliographicus* in *Gregorianum* XXXIII (1952), pp. 305-321.

[6] Cfr. v.g. G. M. ROSCHINI, O.S.M., *De Corredemptione* (*Perpensatio difficultatum can. Prof. W. Goosens contra co-operationem immediatam B.M.V. ad redemptionem objectivam*) in *Marianum* I (1939), pp. 242-282 and by the same, *Mariologia* (4 vols) *Summa Mariologiae*, 2 ed., Belardetti, Rome, 1947, vol. II: also, CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, *Pour une corédemption mariale bien comprise* in *Marianum* XI (1949), pp. 121-258.

[7] SMITH, *op, cit.*, p. XI.

the fruits of Christ's redemptive act should be applied to her soul and to the souls of others ". [8]

This view of Mary's co-operation is defended today by a minority and cannot be labeled as the common trend among Mariologists. Nor does it seem compatible with such Papal statements as: "Mary . . . as Mother of Christ, the associate in the work of the Redeemer and in His struggle with the ennemy, in His victory gained over all. . ." [9] — statements which not only call upon the Eve-Mary parallel to determine the active rôle played by Mary, but also describe her function of Dispenser of all graces as depending upon her previous activity with Christ by which she "offered Him on Golgotha to the Eternal Father for all the children of Adam sin-stained by his fall, and her mother's rights and mother's love were included in the holocaust". [10]

Because of these recent Papal documents and other Pontifical pronouncements [11] it is no longer possible, in our opinion, to delimit Mary's activity in our sanctification solely to the rôle of Dispenser of all graces. [12] Also,

---

[8] *Ibid.*, p. 103.

[9] PIUS XII, *l.c.*

[10] PIUS XII, *Mystici Corporis Christi*, June 29, 1943, *AAS* XXXV (1943), p. 99: "... eumdem in Golgotha, una cum maternorum iurium maternique amoris sui holocausto, nova veluti Eva, pro omnibus Adae filiis, miserando eius lapsu foedatis, Aeterno Patri obtulit. . ." Translation from PAUL PALMER, S.J., *Mary in the Documents of the Church*, Burns Oates, London, 1953, p. 99.

[11] Cfr. v.g. PIUS XII, *Nuntius Radiophonicus*, *AAS*, XXXVIII (1946), p. 266: "Ele o Filho Deus, reflecte sobre celeste Mae a gloria, a majestide, o imperio de sua realeza; — proque associada, como Mae e Ministra ao Rei dos martires ne obra inefavel de humana Redençao, Ihe é paea sempre associada, com um poder quasi imenso, na distribuição das graças que da Redenção derivam. (Cfr. Leonis XIII, Enc. *Adjutricem*, 5 septembris 1895: *Acta*, vol XV, p. 303) Jesus é Rei dos séculos eternos por natureza e por conquista; por Ele, com Ele subordinademente a Ele, Maria é Rainha por Graça, por parentesco divino, por conquista, por singular eleição. E o seu reino é vasto como o de seu Filho e Deus, pois que de seu dominio nada se exclue."

[12] In recent years, new theories which limit the co-redemptive work to an inferior sphere of activity to that of the objective Redemption have been expounded by the following authors: H. KÖSTER, *Die Magd des Herrn* (Limburg, 1947) and *Unus Mediator, Gedanken zur Marianischen Frage* (Limburg, 1950); O. SEMMELROTH, S.J., *Urbild der Kirche, Ecclesia-Maria. Einheit Marias und der Kirche* (Freiburg, 1951) and *Um die Grundlagen der Mariologie* in *Divus Thomas* (Freiburg), 1951, XXIX, pp. 385-401. These opinions are refuted in the light of Papal documents by MOST, *art. cit.*, who summarizes the doctrines in the following way, p. 179: "Mary on Calvary did not really contribute to the payment of the price of redemption, but, instead, merely gathered up, as it were, and accepted for humanity, the graces that Christ alone earned. Thus her rôle could be described as one of perfect *receptivity*. . . the receptivity theory would contradict the New Eve principle, which the Holy Father tells us extends even to Calvary. For Scripture and Tradition do not describe the First Eve as 'receiving' a sin from Adam, but instead, as co-operating in sin, as sinning herself." For a further analysis of these doctrines see: CLÉMENT DILLENSCHNEIDER, C.SS.R., *Le mystère de la corédemption mariale, Théories nouvelles*, Paris, Vrin, 1951.

the more common teaching among Mariologists of our day is that the Blessed Mother of God did immediately co-operate in the Redemption by actually meriting the graces of Redemption with and subordinate to Christ. Father Charles Boyer, S.J., summarizes this thought by categorically affirming that "no one can deny the fact of Mary's co-operation in the very act by which Christ redeemed the world, that is to say, in the objective Redemption, as some call it, or in the payment of the price of our Redemption as others say. Since this co-operation was not purely material, it was performed by free acts on the part of Mary, particularly by the consent which she gave to the sacrifice of her Son and by the offering she made of the Divine Victim for the salvation of the world". [13]

Therefore, limiting our discussion to that phase of the Redemption by which the complete payment due to God because of man's fall was entirely rendered to Him by Christ Who, by His sacrificial life and death, acquired all graces for all men to the end of time, we propose as an accepted and more common doctrine the following conclusion: Mary co-operated *directly* and *immediately* in the *acquisition* of all the redemptive benefits by her co-redemptive merit.

So that there will be no confusion, let us make our position perfectly clear before we attack the main issue. It is understood that Christ alone, the invisible Head of the entire Church, is the thoroughly independent and ontologically constituted Mediator by nature: Mary is Mediatrix only by a special Divine Ordination and dependent upon her Son. It ensues, therefore, that Christ alone is the *strictly* and *absolutely* necessary Mediator, whereas Mary is Mediatrix of a *relative* necessity (*necessitas consequentiae*) only, after the free choice of God Who wanted the intimate association between Son and Mother. Finally, only Christ is the *absolutely* universal Redeemer embracing all of mankind, tolerating no exception: Mary's co-redemption is *relatively* universal only, since it is solely as pre-redeemed by her Son by a priority of nature (*prioritas naturae*) that she can collaborate with Him. [14] Her co-redemption does not include herself. Mary's co-oper-

---

[13] CHARLES BOYER, S.J., *Thoughts on Mary's Co-redemption* in *American Ecclesiastical Review*, 122 (1950) p. 414. During the Mariological Congress held in Rome, October 23-31, 1950, the following was noted: Cfr. *Alma Socia Christi* I (1951), p. 259: "Inter vota quae congressus mariologicus unanimi consensu atque plausu sua fecit primo loco venit quod est de privilegio mediationis omnium gratiarum. Et in ipsamet vigilia definitionis dogmaticae assumptionis congressus votum promit quod hisce ultimis deceniis formulatum et ad S. Sedem delatum est quod nempe definiatur tanquam dogma fidei B. V. Mariam omnes gratias dispensare, eo scil. quod in ipsa omnium acquisitione co-operata sit."

[14] Cfr. M. J. NICOLAS, O.P., *Marie, la première rachetée* in *Revue Thomiste*, LIV, (1954), pp. 469-482.

ation is not an absolute need on God's part, but it is a privilege given to her by God. It is not a complementary assistance, but an honor she receives. The Virgin, in brief, is a secondary, dependent and subordinate cause in the work of salvation.

Hence, placing ourselves within the objective immediate Redemption, one last question arises. Did Our Blessed Lady acquire the redemptive graces by a *congruous* social merit or by a *condign* social merit? The point under discussion is the *quality* or *value* of the co-redemptive social merit within the immediate objective Redemption.

It is certain that Christ alone can, by an *absolutely condign* merit acquire the graces of Redemption, since He alone, because of His divine Person, is able to produce acts which are proportionate to the divine Person of the Father. However, modern Mariologists are divided in determining the exact quality or value of Mary's co-redemptive merit. By reason of her "outstanding association" with Christ, could it be that Mary's social merit is *relatively condign?* [15] The partisans of such a theory are opposed by a larger group of theologians who maintain the traditional opinion of a *congruous* social merit. We must, therefore, with honest objectivity, examine the reasonings of both sides in order to conclude as prudently and theologically as possible in this matter.

Hence, the three parts which follow will deal with the reasons for 1) a *congruous* social Marian co-merit, 2) a *relatively condign* social Marian co-merit and 3) the writer's humble opinion.

1) The Defenders of the Congruous Co-redemptive Merit

Not before the XVII Century did Theologians begin to categorically determine the value of the Marian co-redemptive merit. The first who seems to have used the now widely spread axiom, "Mary merited for us congruously that which Christ merited for us condignly", was FERDINAND Q. DE

---

[15] Condign merit exists when there is equality between the meritorious action and the reward. Merit is based on strict justice and in supernatural merit only Christ is capable of meriting by reason of *absolute* equality. This in no way impedes man's capacities for supernatural condign merit. Although man cannot merit in full or absolute equality, yet his acts can be proportioned to the divine retribution. In modern terminology the first is titled "absolute condign merit" (*meritum de condigno simpliciter*) and the latter, man's merit, "relative condign merit" (*meritum de condigno secundum quid vel de condigno ex condignitate*). Also, since meritorious actions can be posited by man either *for himself* or *in favor of others*, we have in the first case what is generally termed "personal or individual merit" and in the latter instance, "social merit". When first examining the concept of merit as to its essential constitution, these diverses aspects are not immediately obvious.

SALAZAR, S.J., in the year 1621 and probably before that in 1618. With very few exceptions, Theologians who followed DE SALAZAR made use of the axiom to qualify the co-merit of the Virgin. So it is that we see such Theologians as VAN HONDEGHEM, GUERRA, TAUSCH, DE LOS RIOS, FRANGIPANE and NOVATI attribute *at least* a congruous merit to the co-operation of the Mother of God in the Redemption. The XVIII Century produced a group of Theologians who also adopted the congruous qualification when dealing with the co-meritorious problem. Among them were the illustrious VAN KETWIGH and ST. ALPHONSE. They were followed in the XIX Century by DE LA BROISE, SCHEEBEN, HERMANN, BUCCERONI and FABER, to name but a few, who held as common doctrine that Mary merited with Christ by reason of a congruous merit. [16]

The fact that we find the well known axiom in the Encyclical Letter *Ad diem illum* by POPE ST. PIUS X [17] is witness to the common acceptance of the almost universally proposed principle. The use of the words *ut aiunt*, "as they say", by PIUS X when he quotes the effatum proves that he had based his assertion on the teaching of ecclesiastical writers before him, on the common Tradition of the Church.

The Theologians of the XX Century, following the Encyclical *Ad diem illum*, who maintained and still maintain a congruous co-merit for the Marian co-operation in the objective Redemption, were and are among the foremost authorities of their time. Although they do not all explain the modality of the Co-redemption in the same way, using, at times, diverse argu-

---

[16] Cfr. J. B. CAROL, O.F.M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae — Disquisitio Positiva*, Franciscan Institute Publications, Civitas Vaticana, 1950, who cites among many others the following works: F. Q. DE SALAZAR, S.J., *Pro Immaculatae Deiparae Virginis Conseptione defensio*, Compluti, 1618: F. VAN HONDEGHEM, *Domus propitiationis pauperis, sive Patrocinium Mariae Deiparae, Bruxelles*, 1655: F. GUERRA, *Maiestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis Mariae*, vol. 2, Hispali, 1659: C. TAUSCH, *De SS. Matre dolorosa libri tres...* Coloniae Agrippae, 1645: B. DE LOS RIOS, *Horizon Marianus, sive de excellentia et virtutibus Beatae Mariae Virginis tractatus novem*, Antverpiae, 1747: P. M. FRANGIPANE, *Blasones de la Virgen Madre de Deios y Senôra nuestra* ed. Zaragoza, 1635: I. B. NOVATI, *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae*, ed. 2, Bononia, 1639; J. B. VAN KETWIGH, *Panoplia Mariana*, Antverpiae, 1720: S. ALPHONSUS, *Glorie di Maria*, ed. Torino, 1878: R. DE LA BROISE, *Sur cette proposition, Toutes les grâces nous viennent par la Sainte Vierge* in *Etudes*, 68, 1896, 5-31; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg in Breisgau, 1926: J HERMANN, *Institutiones Theologicae Dogmaticae*, Romae, 1897: J. BUCCERONI, *Commentarii de SS. Corde Jesu, de B. V. Maria et de S. Josepho Sponso B. Mariae Virginis*, ed. 4, Romae, 1896: F. G. FABER, *The Foot of the Cross or the Sorrows of Mary*, London, 1857.

[17] PIUS X, *Ad diem illum*, February 2, 1904, *ASS* XXXVI (1903-1904), p. 454: "... *de congruo*, ut aiunt, promeret nobis quae Christus *de condigno* promuerit..."

mentations and approaches to the problem, [18] yet such noted Theologians as BITTREMIEUX, FRIETHOFF, MERKLEBACH, GARRIGOU-LAGRANGE, ALASTRUEY, KEUPPENS, DRUWÉ, ROSCHINI and DILLENSCHNEIDER [19] defend the congruous theory by arguments which are similar in content and procedure. These, and other Mariologists to be noted as we proceed, cannot give their assent to a doctrine which would increase the redemptive co-merit of Our Lady above the sphere of a congruous determination. Any merit which is based upon the equality between the co-redemptive merit and the recompense, which in this case is the divine retribution of salvation for all men, cannot, according to the above named Mariologists, be found in the cooperative acts of the Blessed Virgin in the objective Redemption. Although different formulae are used by them, we reduce to two main headings their way of proceeding in order to prove their affirmation.

I — Argument from Authority.

The first is an argument of authority based upon the words of PIUS X: "She (Mary) merits for us *congruously*, as they say, what Christ merited for us *condignly*...". [20] In their interpretation of this text the "congruists" [21] explain that any theory contrary to the obvious meaning of the words of the Pontiff, who affirmed that the co-redemptive merit was *congruous*, would be opposed to a doctrine commonly accepted among Theologians and

---

[18] There are especially three explanations for the Co-redemption. The Virgin cooperated in the Redemption: a) by way of material cause, renouncing her maternal rights (v.g. J. LEBON, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XVI (1939), pp. 655-744), b) by way of moral causality, determining the will of Christ to accept the death on the Cross (v.g. B. H. MERKLEBACH, O.P., *Mariologia*, Paris, Desclée de Brouwer, 1939), c) by participating in the redemptive Sacrifice of Christ (v.g. E. DRUWÉ, S.J., *La médiation universelle de Marie* in *Maria*, vol. I, (ed. H. Du Manoir), Beauchesnes et ses Fils, 1949, pp. 419-572; DILLENSCHNEIDER, *art. cit.* and *Marie au Service de notre Rédemption — le mérite médiateur de la Nouvelle Eve dans l'économie rédemptrice*, Bureaux du "Perpétuel Secours", Maison St. Gérard, Haguenau (Bas-Rhin), 1947.

[19] We are aware that some of the authors cited have changed opinions in recent years as will be seen later. The works below defend a congruous co-merit: J. BITTREMIEUX, *De Mediatione Universali B. M. Virginis quoad gratias*, Bruges, ed. Beyaert, 1926, p. 475 ff.: C. FRIETHOFF, *De alma Socia Christi Mediatoris*, Rome, Apud Angelicum, 1936: MERKLEBACH, *o.c.*, p. 334 ff.: GARRIGOU-LAGRANGE, *o.c.*, p. 178 ff.: G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santisima*, 2 ed., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1947, p. 588: I. KEUPPENS, *Mariologiae Compendium*, Antwerp, 1938, n. 309: DRUWÉ, *o.c.*, p. 517 ff.: ROSCHINI, *o.c.*: DILLENSCHNEIDER, *o.c.*

[20] Cfr. Note 17.

[21] The defenders of the Marian *congruous* co-merit are pejoratively called "congruists" by the partisans of the *condign* co-merit. We will use this neologism to designate all those who support the congruous appellation for Mary's co-merit.

confirmed by the Papal document. Since the obvious meaning of the Pope's words was to approve a *congruous* merit, FATHER ROSCHINI explains, the qualification *condign* is reserved for Christ's social merit and excludes the same qualification for the social co-merit of the Mother of God. [22]

The adversaries of a congruous merit reply that the Pontiff's words were not meant to approve or sanction the doctrine, but merely to *refer* to a teaching common up to that time. Also, the point is brought out that by using the term *de congruo*, the Pope only intended to affirm a Marian merit inferior to Christ's without, for that matter, wanting to restrict it to the congruous category. [23]

However, the argument from authority is a powerful objection against the adversaries of a congruous merit. Recalling the words of PIUS XII : "Nor must it be thought that what is expounded in Encyclical Letters does not of itself demand consent, since in writing such Letters the Popes do not exercise the supreme power of their Teaching Authority... what is expounded and inculcated in Encyclical Letters already for other reasons appertains to Catholic doctrine..." [24] — it is difficult to say that the congruous merit of which ST. PIUS X speaks is not approved but simply "referred to" as common teaching. We readily admit that no solemn definition has been given as regards the matter. Nevertheless, the use of the scholastic terminology, which must be understood in the scholastic meaning of the term, is more than a simple reference. It is a definite approbation of its doctrinal meaning, since the Pontiff was well aware of the substitutive value of the term. Moreover, it seems to designate not only a merit inferior in value to that of Christ, but also to exclude the condign appellation, since the deter-

---

[22] ROSCHINI, *Mariologia* II, p. 368: "Obstat tandem meriti de condigno obvius sensus verborum Pii X asserendo — juxta communem Theologorum sententiam simpliciter referat, iure censetur illam simpliciter *adprobare*. Jamvero, asserendo simpliciter cum Theologis meritum de condigno pro Christo et meritum de congruo pro Deipara, Pontifex meritum de condigno pro Deipara evidenter excludit."

[23] Cfr. Solemn dispute during the VIII International Marian Congress, Oct. 27, 1950, *Alma Socia Christi* I (1951), p. 251: "R. P. Llamera... distinxit: 'Pium X illud meritum sanxisse — nego; simpliciter retulisse — concedo.' " Also see, MARCELIANO LLAMERA, O.P., *El mérito maternal corredentivo de María*, in *Alma Socia Christi* IV, (1951), p. 128 (and in *Estudios Marianos* XI (1951), same article and same pagination) : "La intención del Pontífice fue affirmar el mérito universal de María y colocarlo en un plano inferior al de Jesucristo... Nadie puede probar que trata de excluir el Pontífice la posibilidad de sufficiencia o adecuación entre el mérito de Maria y la gracia de los redimidos."

[24] PIUS XII, *Humani Generis*, *AAS* XLIII (1950), p. 568, authorized Vatican translation.

mination "congruous" attributed to Mary's co-merit is in an exclusive opposition to the "condign" determination which qualifies Christ's merit. [25]

II — Argument from the Nature of Merit.

If such is the case, the theological reasons for limiting the Virgin's co-merit to one of *proper congruity* must warrant such a conclusion. It is here that we arrive at the second argument given by the "congruists". This time it is a theological reasoning based on the organic structure of the nature of merit. Before we consider these argumentations, we must comprehend the extraordinary prerogatives with which the Mother of God was endowed and which were the intrinsic motive forces permitting her to participate by way of merit in the Redemption. For, since supernatural merit is a consequence of a human action elevated to a supernatural state by the grace of God, the merit will derive its intrinsic value from the degree of sanctifying grace found in the acting subject and will be proportioned to its intensity. [26]

So it is that the basic source of all of the Virgin's merits is to be found in the extraordinary degree of sanctifying grace which she received for herself and for her mission on earth and in heaven. She is "the full of grace". Throughout her life that gift which she had received from God augmented to an indescribable degree of intensity. It was in view of her Divine Motherhood that God the Father had so gifted the Blessed Virgin. [27] Her's was to be not only a Motherhood of human kind, but its principle and term were divine. She conceived by the operation of the Holy Ghost and the Son to Whom she gave birth was the Second Person of the Holy Trinity, the God-Man. She was the Mother of Christ, but Christ *the Redeemer*. The Incarnation was not merely a crowning action on the part of God in order to glorify humanity, but it was *redemptive in character*. The Word took flesh and came among men for their salvation.

Mary's fullness of grace, therefore, was given in view of her Divine Motherhood so that she might be the Mother of the Redeemer of men. Hence, from the beginning, the Virgin was closely united to the work of the Redemption of mankind, since she was intimately associated to her Son because of her Divine Motherhood.

---

[25] Cfr. J. BITTREMIEUX, *Adnotationes Circa Doctrinam B. Mariae Virginis Coredemptricis in Documentis Romanorum Pontificum* in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XVI (1939), p. 763; also, DILLENSCHNEIDER, *Marie au Service . . .*, pp. 60-65; *Pour une Corédemption mariale. . . .*, pp. 145-146: CAROL, *o.c.*, pp. 517-524.

[26] *Summa*, I II, q. 114, a. 1c.

[27] *Summa*, III, q. 27, a. 5, ad lum: "Beata Virgo Maria tantam gratiae obtinuit plenitudinem ut esset propinquissima auctori gratiae, ita quod eum qui est plenus omni gratia, in se reciperet; et eum pariendo quodammodo gratiam ad omnes deriveret."

The fundamental principle of Mariology, the doctrinal point which must act as the essential theological basis for any Mariological affirmation, is the Divine Motherhood. [28] Every God-given grace which Mary received, she received in view of becoming the Mother of Christ, but Christ the Redeemer. If, by divine ordination, she was permitted to co-operate in the redemptive work, it was because of her title of Mother of Christ-Redeemer. Her actions, FATHER GAGNEBET explains, took on a social redemptive aspect because she united herself to the actions of her Son "in a unique manner, as mother and intimate consort of the Divine Redeemer and by that union she acquires not a strict, but a moral right to all the graces by which men will or could be sanctified, a right which is antecedent to the distribution of those graces". [29]

To summarize: it is, therefore, because of her indefinitely intense degree of sanctifying grace given in view of the Divine Motherhood, that Mary is constituted as being able to merit for all her children, for all the faithful adhering to Christ, since she is the Mother of all men through Christ.

Whenever we argue as to the nature or value of the co-redemptive Marian merit, it will be necessary to call upon these fundamental Mariological principles: extraordinary sanctifying grace, Divine Motherhood, but adding to them the proximate principle of all supernatural operations, *charity*. For it is only through the influence of that virtue that any action can be supernaturally meritorious. In the Virgin Mary, as in all who merit, the degree of charity was equal to the fullness of grace which was in her. Her friendship with God, flowing from her charity, surpassed that of all other men and by its power would attain to God in a superior manner.

Now keeping in mind the Marian prerogatives which we have briefly noted, the basic principles enabling theologians to solve the co-meritorious problem, let us come back to the main issue, i.e. the position taken by the partisans of a congruous co-merit.

Before the necessary explanation which permitted us to take into consideration Mary's radical source of merit, we stated that the theological

---

[28] PÈRE PHILIPON, O.P., *Le mérite de congruo de notre mère dans le Christ* in *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales* (1936), p. 222: "Tout ce que le Christ comme chef de l'humanité rachetée a opéré pour notre salut, Marie l'a accompli comme Mère. Sur ce principe fondamental repose toute l'oeuvre corédemptrice de Marie."

[29] R. GAGNEBET, O.P., *Difficultés sur la co-rédemption* in *Alma Socia Christi* II (1952), p. 16: "Mais elle s'unit à eux (actes théandriques) d'une façon unique au titre de mère et compagne intime du divin Rédempteur et par cette union, elle acquiert un droit non strict, mais moral à l'ensemble des grâces par lesquelles les hommes seront sanctifiés ou pourraient l'être, droit antécédent à la distribution de ces grâces."

reasons evoked by the Mariologists who qualify as congruous the co-redemptive merit warranted, in their minds, the positive exclusion of a condign qualification. An objective study and critique of these argumentations will permit us to judge their value.

Their is only one procedure open to the defenders of a congruous co-merit: they must first exclude the possibility *in concreto* of a condign co-merit before trying to explain the characteristics and the intensity of the congruous value they attribute to the Virgin's meritorious co-redemptive acts. We have said *in concreto*, for the question is not one of pure theoretical possibility, but a *de facto* case. [30] When the Virgin merited with Christ the redemptive graces for all men, did she *de facto* merit them *in justice?* The answer given by the opponents of the condign co-merit categorically state that it was impossible for Our Lady to merit in such a way.

Basing themselves upon the radical principle of merit in order to firmly establish their denial, that is upon the grace which is the source of all supernatural actions, they argue that to merit *condignly* for others or socially, the capital grace of Christ alone is equal to the task. Their argumentation can be summarized in the following way:

> only though the intrinsic power of capital grace can supernatural merit be socially condign. Now it is evident that such a grace belongs to Christ alone; the Virgin, elevated though she may be by reason of her "fullness of grace", can never attain to the dignity of Head of the Mystical Body, nor is her grace in any way a capital grace. Hence, her merit for us can never be condign, but must remain within the limits of a congruous classification. [31]

What is the value of this argument? In order to objectively evaluate its conclusive force we must remain within the organic structure of the na-

---

[30] ST. THOMAS explains how, *theoretically*, man could receive the necessary grace to merit socially *de condigno* in the *Summa*, III, q. 64, a. 4c: "Christus in sacramentis habuit duplicem potestatem. Unam auctoritatis, quae competit ei secundum quod est Deus. Et talis potestas nulli creaturae potuit communicari, sicut nec divina essentia. Aliam potestatem habuit excellentiae, quae competit ei secundum quod homo. Et talem potestatem potuit ministris communicare, dando scilicet eis tantam gratiae plenitudinem ut eorum meritum operaretur ad sacramentorum effectus, ut ad invocationem nominum ipsorum sanctificarentur sacramenta, et ut ipsi possent sacramenta instituere, et sine ritu sacramentorum effectum sacramentorum conferre solo imperio. Potest enim instrumentum coniunctum, quanto fuerit fortius, tanto magis virtutem suam instrumento separato tribuere, sicut manus baculo."

[31] ROSCHINI, *l.c.*: ". . . ad merendum de condigno pro aliis, requiritur gratia capitalis, seu necesse est ut merens sit caput illorum pro quibus meretur. Bene enim intelligitur quomodo actio capitis aequivaleat aliquo modo gratiae omnium membrorum eius; minime vero intelligitur quomodo actio alicujus membri aequivalere possit gratiae aliorum membrorum. Ideo Christus pro aliis de condigno meruit, quia est *caput omnium*. . . Jamvero B. Virgo nullimode dici potest caput Ecclesiae, cum sit membrum eius, licet praecipuum, i.e. collum. Universa traditio denominationem capitis Christo reservat."

ture of merit. By that is meant that supernatural condign merit will possess a *social* aspect only if the grace from which the meritorious actions proceed is, by its very nature, *intrinsically* and *per se* directed to the benefit of others. This is evidently true in the case of Christ, since by His capital grace He is constituted as the official representative of all men. His grace is, therefore, *intrinsically* ordained by God to the salvation of all. [32]

Is it as evident in the case of Mary that her "fullness of grace", by which she reaches the heights of sanctity, is *not* intrinsically directed to the salvation of all her children? We readily admit that Mary was not constituted as head of the human race by her "fullness of grace", by her extraordinary sanctity. Yet, to render their argument as cogently demonstrative as possible, it is necessary that the "congruists" show the intrinsic determination ordaining Mary's grace to the salvation of others as non-existent.

The opponents of such an intrinsic determination reply that the interior dynamism which would specify Mary's grace as socially condign is lacking. Although Mary's grace is not incapable of producing socially meritorious actions for all men, yet the bond which exists between Christ and the members of His Mystical Body, the organic link uniting us to our Head, that ordination which specifies His merit as socially condign cannot be found in the relationship between Mary and her children. One of the main defenders of the congruous theory, FATHER DILLENSCHNEIDER, explains this lack of intrinsic determination in the following manner:

> At the very moment when Mary conceived the Christ-Head, and us virtually with Him, that Head, a Divine Person, detached Himself from Her (Mary) by giving Himself to the humanity which He had taken from her's; and we also, in a way, detached ourselves from her by following our Head. Consequently, from that moment, the relations between Mary and Jesus are relations of one person to another: and consequently, so are the relations between Mary and us, whereas the rapport between Christ and us remains an organic one between the Head and its members. [33]

In this way, the "congruists" contend that, since no intrinsic ordination can be attributed to Mary's finite grace which would call for a retribution

---

[32] *Summa*, I II, q. 114, a. 6c: "... anima Christi mota est a Deo per gratiam non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitae aeternae, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiae et Auctor salutis humanae, secundum illud *Ad Hebr.* II, 10: 'Qui multos filios in gloriam adduxerat, Auctorem salutis'."

[33] DILLENSCHNEIDER, *Marie au Service...*, p. 386: "Au moment même où Marie conçut le Christ-Chef et nous virtuellement avec lui, ce chef, une Personne divine, se détachait d'elle en se donnant à l'humanité prise de la sienne; et nous aussi en quelque sorte nous nous détachions d'elle en suivant notre chef. Conséquemment, dès cet instant, les relations de Marie à Jésus sont des relations de personne à personne; et partant aussi les relations de Marie à nous; tandis que le rapport du Christ à nous demeure un rapport organique de chef à ses membres."

for others in a social condign manner, her co-merit must be qualified as congruous. Hence, since it is evident that the intrinsic nature of the Virgin's grace is *specifically the same* as that of all other human beings, and that no relation exists which would specify her merit in a different way from their's, she can merit condignly *for herself*, but only congruously *for others*.

This position is confirmed by showing that neither Tradition nor Holy Scripture attest, either implicitly or explicitly, in favor of such an extraordinary ordination which would give condign value to the meritorious actions as emanating from Mary's sanctifying grace. [34]

Another argument which the "congruists" employ as favorable to the thesis in question lies in the theory that, whether it be in the redemptive or the co-redemptive sacrifice, the notions of merit and satisfaction are basic and co-related elements of such a sacrifice. In view of the reason that the offense committed against God by man's sin takes on the aspect of a "certain infinity", it is necessary that a satisfactory action having an infinite efficacy be posited for a condign reparation. Christ alone, because of His infinite Person, could satisfy in that way. The merit which flows from His infinite acts exact *in strict justice* the divine recompense of reconciliation. [35] "But", Father Boyer notes, "no act of a mere creature can have, in the present case, such a merit. There is question here of offering reparation for the offense made to God; only the reparation offered by the God-Man is proportioned to this effect. The offering made by Mary attains to the salvation of mankind only in virtue of her union with, and subordination to the offering made by Christ. It did not possess in itself the infinite value which was necessary. It is the effect of divine condescension, in virtue of which it is joined with an already superabundant satisfaction. Hence, we are no longer in the realm of justice, but in that of fittingness, liberality, merit *de congruo*." [36]

---

[34] ALASTRUEY, *o.c.*, p. 594: "No hay preordinaciôn particular y *explicita* de Dios para que la Santisima Virgen pueda merecer de condigno en favor de los demâs, como lo prueba el absoluto silencio que de ello guardan la tradición y la Escritura.

Y no se diga que esta especial ordenación de Dios se contiene *implicitamente* en el decreto que constituye a María consorte del Redentor y mediadora, porque, además de no haber una razón firme para probarlo, tales oficios y cargos de la Madre de Dios se salvan perfectamente... por la eminencia de su mérito de congruo."

[35] *Summa*, III, q. 1, a. 2, ad 2um: "... quia peccatum contra Deum commisum quandam infinitatem habet ex infinitate divinae maiestatis... oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitatem..."

[36] CHARLES BOYER, S.J., *art. cit.*, p. 414; and see by the same, *Réflexions sur la corédemption de Marie* in *Alma Socia Christi* II (1952), p. 12.

Although that argument is not without value, and not desiring in any way to minimize its decisive conclusion, we must note that it does open the way to objections. The partisans of the congruous Marian co-merit, when arguing in this manner, no longer remain within the pure realm of the *value of merit,* but in that of the satisfactory *value of the redemptive actions.* There is a real difference between these satisfactory acts and the merit which flows from them as a consequent basis of consideration for retribution. Granted that in the present state of things, *in concreto,* it is not possible to separate merit from the satisfactory acts, the value of the former depending proportionately upon the intensity of the latter, an opinion which we favor, the argument loses *some* of its conclusiveness by not remaining strictly within the confines of the organic structure of merit. The "congruists", in our mind, find better grounds for debate by remaining with the necessary radical conditions for a condign merit as exposed in the first proof seen.

However, the last words of Father Boyer's text, as quoted above, serve to introduce the next aspect of the congruous theory which we wish to examine, namely, the *positive* explanation given, the *reasons in favor of* the congruous co-merit, since up to this point we have only considered reasons for *excluding* the condign qualification.

By the very fact that these Mariologists exclude the condign determination they are limited, as we have said, to the *congruous species* of merit, since according to the inner nature of merit adopted by them it is the only kind remaining. But the point is that the very reason for the congruous social co-merit is put into evidence when Father Boyer stated: "...we are... in the realm of... fittingness, liberality...".

Although Mary cannot exact the redemptive graces by reason of justice, her co-merit, according to the "congruists", still retains a *certain right* to the retribution. That right is based on friendship and her's, because of the "fullness of grace" which became more intense each day of her life, was the greatest possible, in the present economy of divine Providence, between a mere human creature and the Creator. The Virgin's singular charity, flowing from the "fullness of grace" as from an inexhaustible source, directed her every action to God. When came the moment of her associative function with Christ in the redemptive sacrifice, it was by her immense charity that she found favor in the eyes of God and that her merit called for retribution. That retribution was the *same* as the one Christ gained by His condign social merit. It consisted of all the redemptive benefits, of all the graces of salvation for all men. But it was acquired by Mary because of the reciprocatory love between her and God. Love establishes Mary's social congruous merit for the whole of mankind. Commenting upon this great charity, FATHER NICOLAS, O.P., provides us with a definitive and exhaustive explanation of the congruous co-redemptive merit with the following words:

> This power of love is a kind of merit called *congrui* or *de congruo*, a notion which is found in diverse ways each time it is question of merely *proportional* correspondence between the act posited and the reward which is obtained. There is no adequation or homogeneity between the nature of the acts posited and the reward which is obtained, but a correspondence and reciprocity of love between that act and the one which God gives the reward in return. Each man, by his charity, can obtain grace for his fellow-man, and if he is faithful to it, eternal life, by an efficacy which is "meritorious" in a broad sense only, but none the less certainly very real... The reciprocity of love between them (Christ and Mary) and the perfection of their union imply that in Mary there is, at the same time, a volition similar to Jesus' for the salvation of mankind and the power of producing that volition in order to obtain the effect. [37]

The *ratio meriti* of the Virgin in the congruous theory lies entirely in that "power of love" which not only united the Mother to the Son, especially during the redemptive sacrifice, but also is the basis for the "right to retribution" from God.

However, no matter how arduously the supporters of a congruous co-redemptive merit defend the qualification they establish, it is a constant source of embarrassment for them. This can be seen even in the writings of a defender of the co-merit in the sole subjective Redemption. CANON SMITH writes in fact:

> Mary's merit... is based... on the rights of friendship, inasmuch as it is supremely appropriate that God should fulfill Mary's will on our behalf since she has so perfectly complied with His. To this extent, the merit of Mary for the human race is of the same order as that by which members of the mystical body are able to help one another. But there are degrees of appropriateness; and all we have said of grace, the perfect dispositions, the immeasurable dignity of the Mother of God, suffices to show that Mary's equitable merit is supreme in its order. [38]

On the one hand the "congruists" carry to the very apex of perfection the Virgin's sanctity, extolling her grace and the intensity of her charity ;

---

[37] M. J. NICOLAS, O.P., *Theologie Mariale* in *Revue Thomiste* LIII (1953), p. 170: "Ce pouvoir de l'amour est une sorte de mérite qui est appelé *congrui* ou *de congruo*, notion qui se trouve réalisée de manière différente chaque fois qu'il s'agit d'une correspondance simplement *proportionnelle* entre l'acte posé et le bien obtenu. Ici il s'agit de la proportion de l'amitié. Il n'y a forcément adéquation ou homogénéité entre la nature de l'acte posé et le bien obtenu, mais correspondance et réciprocité d'amour entre cet acte et celui par lequel Dieu donne ce bien en retour. Tout homme peut, par sa charité, obtenir à son prochain la grâce, et s'il est fidèle, la vie éternelle, par une efficacité qui n'est 'méritoire' qu'au sens large, mais qui est certainement très réelle... La réciprocité d'amour entre eux (Marie et Jésus) et la perfection de leur union implique à la fois en Marie, une volonté du salut du genre humain semblable à celle de Jésus, et l'efficacité de cette volonté pour l'obtenir."

[38] SMITH, *o.c.*, pp. 113-114.

while on the other hand, from such a "fullness of grace" proceeds a merit *specifically the same* as that of other men, differing only in *intensity* and in *extension*. The common denomination "congruous" does not sufficiently distinguish the Virgin's merit from the same specific merit of the other members of Christ's Mystical Body. The "congruists" are aware of this and are ever searching for a precise term which would clearly represent the indefinite distance which separates the congruous merit of Mary in her co-redemptive activity from the true congruous merit of the faithful. They are obliged to qualify their qualification!

Since the very principle of *jus amicitiae* which they invoke to explain the congruous social co-merit finds, in the case of Mary, its paramount realization, it becomes evident that the demarcation between Mary's social co-merit and the same specific social merit of the rest of Christ's Mystical Members is too tenuously expressed.

Not satisfied with the term "congruous", these Mariologists are obliged to "stretch" [39] the word in order to adequately express the superior manner in which Our Lady co-operated meritoriously with Christ in His salvific work. So it is that we take notice of a general uneasiness among the "congruists". Such a staunch defender of the congruous co-merit as FATHER ROSCHINI proposes to adapt the Bonaventuran terminology [40] by completing it and making it more precise for the point under consideration. Even leaning slightly, but perceptibly, to the opposite side, he remarks that "it seems that to the corredemptive mission of Mary cannot be denied a corredemptive merit of a certain condignity, namely, that which saves the equality and adequacy between the meritorious work (corredemptive merit) and the reward (the salvation of the human race), not merely the adequacy between the person meriting and the person rewarding". [41] Let us note well that FATHER ROSCHINI is no longer arguing on the basis of reciprocal love as founding the co-redemptive merit, but he *seems* ("it appears that") to consider Mary's co-merit as based on justice, since he mentions the "equality

---

[39] LLAMERA, O.P., *o.c.*, p. 94, note 31: "Los defensores del mérito congruo mariano, poco satisfechos con él, lo estiran cuanto pueden."

[40] ST. BONAVENTURA had given a tripartite division of merit in *I Sent., d.* XLI, *a.* 1, *q.* 1: "Est enim meritum congrui, digni et condigni: meritum congrui est quando peccator facit quod in se est, et pro se; meritum digni, quando justus facit pro alio; meritum condigni, quando justus operatur pro seipso, quia ad hoc ordinatur gratia de condigno." See also III *Sent. d.* IV, *a.* 2, *q.* 3.

[41] G. M. ROSCHINI, O.S.M., *On the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin Mary* in *Marianum* XV (1953), p. 286.

and adequacy between the meritorious work.... and the reward". He then offers for our consideration the following terminology:

> ... the term merit *de condigno* and merit *de congruo* would serve to express in a well determined manner in the tract "de Gratia" the nature of the merit of simple Christians, mystical members of Christ; *de digno* merit — worthy, that is, of the singular mission of the true corredemptrix (and therefore fruit of a social grace) would serve to express, unequivocally, the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin; and the term *merit of excellence* (*meritum excellentiae*) would serve to express the most singular, transcendent nature of Christ's merit. [42]

Schematically such a division of merit would appear thusly:

MERIT	Christ's	social (condign)	= merit of excellence
		individual	= condign
	Mary's	social	= worthy (*dignum*)
		individual	= condign
	Simple Christian's	social	= congruous
		individual	= condign

FATHER BITTREMIEUX had already put forth the same solution in 1931 with little variance [43] and little success!

In reality, the use of the term "worthy" (*dignum*) to signify the Virgin's co-merit does not solve the problem of the *ratio meriti*, since the meaning for which the term substitutes is practically the same as is signified by the term "congruous", unless the entire traditional use of the Bonaventuran terminology be changed. For the *dignum* or worthy merit, as we understand St. Bonaventura's use of it, is nothing more than the traditional *proper* congruous merit; the Saint's congruous appellation equals the traditional *improper* congruous merit. FATHER ROSCHINI's proposition, therefore, would demand that all accept a new use of the terminology.

A simpler solution would be to accept the more popular term used to qualify the Virgin's social co-merit. That term, as found in several authoritative works, is *supercongruous*. The prefix "super" aptly designates something which is above in degree or amount. Since it is the intensity and extension of the Marian congruous co-merit which superiorly differentiates it

---

[42] *Ibid.*

from the congruous social merit of ordinary Christians, why not make it the exclusive qualification of the co-redemptive Marian merit?

But let us be careful! For some Mariologists of the congruous school, that term expresses a Marian social co-merit specifically the same as the merit of other Christians, differing only in intensity and extension. FATHER DILLENSCHNEIDER uses the term *supercongruo* but warns that the nature of the salvific co-merit of Our Lady remains within the confines of the "*jus amicitiae*". [43]

On the other hand, FATHER MICHAEL BROWNE, O.P., employs the term *supercongruo* not to express a difference in intensity only between Mary's co-merit and that social merit of other men, but to signify a *specific difference*, since, according to him, because of her Divine Motherhood, the source of her *maternal* social merit, this same merit is based upon *a potential part of justice*. In view of the extraordinary relationship between Mary and her Son, her right to merit would be based on the virtue of *piety* which would then specifically differentiate Mary's merit from the merit of other men as far as its social function is concerned. Since it is not on justice, but on a *potential part of justice* that the merit is based, the congruous appellation is nevertheless conserved. [44]

With this last opinion we find an almost natural link between the defenders of a strict congruous merit based on the "*jus amicitiae*" and the partisans of a condign merit founded on the "rights of justice". FATHER BROWNE appears as a mediator between the two groups. He therefore presents us with the opportunity to summarize our thoughts and evaluate the more accepted theories with regard to the congruous position before examining the stand taken by the supporters of a condign co-redemptive Marian merit.

* * *

To exclude all condign qualification as determinative of the Marian co-merit, the "congruists" find their most cogently conclusive argument in

---

[43] DILLENSCHNEIDER, Marie au Service... p. 401: "Dès lors, sans changer la nature du mérite salvifique de Notre-Dame, ni reculer ses frontières jusqu'au mérite *de condigno*, nous n'avons garde de l'assimiler tout uniment au mérite *de congruo* des autres saints." The term "*supercongruo*" is also proposed by, v.g. I. KEUPPENS, *l.c.* and E. DRUWÉ, *o.c.*, p. 535, note 578 bis.

[44] MICHAEL BROWNE, O.P., *Words as transcribed at the VIII International Marian Congress in Rome*, 1950 in *Alma Socia Christi* I (1951), p. 253: "Meritum autem maternale fundatur super pietatem, quae est pars potentialis justitiae, non autem justitia. Nec exinde reducitur ad simplicem caritatem aut amicitiam, cum pietas, uti pars potentialis justitiae has cathegorias transcendat. Meritum de congruo B. Virginis exinde non solum quantitative merita aliorum transcendit, sed specifice: est meritum de congruo, tamen in specie altera quam aliorum merita. Fortasse dicendum meritum de supercongruo." See also LLAMERA, *o.c.*, p. 130, note 109.

the nature of the representative social grace required as the source of such a merit. The logically strong and theologically strict reasoning based upon the very nature of merit, supernatural grace and, in the case of Mary, grace in all its *subjective fullness,* naturally concludes in favor of at least a congruous title being attributed to the co-redemptive merit.

Their explanation of the Marian grace with its lack of intrinsic ordination which would give to it a social function in condignity must, in our opinion, terminate in the conclusion they defend. Only if such an intrinsic ordination can be proven as existing *de facto* by theologically solid principles could the premisses of the "congruists' " argumentation be destroyed. We shall see if such is the case in the next chapter.

The "*jus amicitiae*", emanating from the "great power of love" which calls for the divine retribution, rightly and sufficiently explains the reason for the congruous merit.

However, we find less satisfaction in the terminology employed to express the "*jus amicitiae*" which is in proportion to the indefinitely superior intensity and extension of Mary's charity in comparison to that of other Christians. If we remain within the specific order of congruous merit out of friendship, the term "worthy" (*dignum*) as traditionally understood in Bonaventuran theology, expresses nothing more than what is already designated by the term "congruous". A total change of significance would have to be accepted by all so that the term "*dignum*" might exclusively qualify the Virgin's social merit as superior to that of other Christians, even though it is by nature the same.

As to the term "supercongruous": it is more to our liking. However, here again, an understanding would have to be reached before its acceptance. It cannot at the same time mean a superior congruous merit by reason of intense friendship and a superior merit emanating from a virtue which is a potential part of justice. Regardless of this difficulty, we believe it to be the best suited term among those proposed.

But let us keep in mind that the eventual terminology we adopt to signify the value of the co-redemptive Marian merit will have to be based upon a doctrinal fact, on the intrinsic nature of the merit we ultimately attribute to Mary.

The weak point in the congruous theory seems to be the manner in which the lack of intrinsic ordination of the Marian grace is defended. Let us therefore see how the partisans of the *condign* Marian co-merit profit by this and other theological approaches to establish their theory and if their positions resist the arguments already cited by the congruous school.

(to be continued)

Donald DESILETS

Compte rendus [1]

GUY ARBOUR, p.s.s., *Le Droit canonique au Canada*, Ottawa, Edit. de l'Université d'Ottawa, 1957, 24cm., VIII - 167 pp., $4.50.

Dans cette thèse de doctorat en droit canonique, l'auteur a voulu étudier et codifier les sources du droit particulier canadien. Par opposition au droit commun qui est imposé à toute l'Eglise latine et qui est formulé dans le Code pio-bénédictin, cet ouvrage contient les lois particulières à l'Eglise canadienne. Ces lois particulières dérivent du droit écrit et du droit coutumier; le droit écrit peut être national (pontifical ou épiscopal), provincial et diocésain (p. 2). L'auteur a voulu couvrir toutes les sources du droit écrit canadien, mais sans entrer dans les détails du droit purement diocésain; cependant il s'en tient habituellement au droit strict pour exclure le droit canonico-civil, c'est-à-dire celui qui est promulgué par l'Eglise et l'Etat, voté par celui-ci et accepté par celle-là ou vice versa. Il indique aussi les coutumes légitimes canadiennes.

Les principales sources pontificales de notre droit particulier dérivent de la S. C. de la Propagande, à laquelle le Canada a été soumis jusqu'en 1908. Ce sont par ailleurs les décrets du Concile plénier de Québec qui constituent les principales sources du droit canadien; toutefois, les prescriptions de ce concile doivent être lues dans l'optique du Code actuel: l'excellente étude de Mgr Bruno Desrochers, intitulée *Le Premier Concile plénier et le Code de Droit canonique*, indique les décrets du concile qui restent en vigueur après la promulgation du Code pio-bénédictin. Ce dernier, en dehors des indults et des coutumes légitimement établies, détermine la jurisprudence commune dans l'Eglise. En effet, si le canon 335, § 1 concède aux Ordinaires le pouvoir législatif, judiciaire et coercitif, cela s'entend en ce sens que ce pouvoir doit s'exercer conformément aux saints canons et aux décrets subséquents du Saint-Siège. A ce sujet, la réponse donnée par la S. C. du Concile à une consultation, le 19 février 1921, est formulée ainsi: "Exploratum est hodie apud omnes, potestatem legislati-

[1] Nous publierons régulièrement la liste des publications envoyées à la Rédaction. Nous en ferons l'appréciation dans les comptes rendus, bulletins ou chroniques.

vam Episcoporum huc pertinere, ut legibus suis quasi perficiant quod jus commune reliquerit minus definitum et sancitum, ita ut nihil ab ipsis contra jus commune vel ejus directionem statui possit".

L'auteur établit la codification du droit particulier canadien selon les canons du Code de Droit canonique; il dispose sa matière en deux parties, historique et doctrinale, dont l'une fournit la législation qui a cessé d'être en vigueur et l'autre celle qui l'est encore. Les indults sont greffés aux différents canons du droit commun auxquels ils se rapportent.

Comme exemple de notre droit particulier, citons notamment la prescription qui exige des prêtres de faire une retraite annuelle (p. 28), la visite paroissiale annuelle par le curé (p. 72), les retraites paroissiales annuelles pour les fidèles (p. 128), la coutume *praeter codicem* qui fait que l'évêque est ordinairement curé de sa cathédrale (p. 23). Le rappel de la législation particulière concernant la résidence des vicaires est susceptible d'éviter de petits conflits; à ce sujet, l'auteur écrit: "Le concile provincial de Montréal défendait au vicaire de s'absenter "nec ad breve tempus... nisi sciente et consentiente parocho". Le Concile plénier a adouci cette discipline. Le décret 136 demande aux vicaires de ne causer aucun dommage aux fidèles par leur absence. On doit toujours les trouver au poste quand il s'agit du bien des âmes. Mais ils n'ont plus à demander la permission du curé pour s'absenter" (p. 74).

A cause de législations postérieures à sa rédaction, cet ouvrage exige des compléments, dont voici quelques cas. Pour le jeûne eucharistique dont il est question au canon 858, il faut corriger les considérations de l'auteur par le *Motu proprio* de S. S. Pie XII sur les Messes du soir et le jeûne eucharistique, daté du 19 mars 1957 et mis en vigueur le 25 du même mois (p. 90) Au nombre des basiliques mineures canadiennes, mentionnées au canon 1180, il faut ajouter celle de Saint-Joseph du Mont-Royal, privilège accordé par un Bref apostolique du 19 novembre 1954 (p. 103-104). La législation relative aux fêtes de précepte indiquée au canon 1248, doit être complétée par la faculté concédée aux Ordinaires du Canada par la S. C. du Concile d'apporter un adoucissement à l'observance de certaines fêtes de précepte, faculté concédée le 9 avril 1956 (p. 117). Au canon 1178 traitant du respect des églises, il faut ajouter les dispositions publiées par la S. C. des Rites le 23 avril 1957, concernant l'usage du phonographe, de la radio, des choeurs mixtes et des projections cinématographiques dans les églises (p. 103). Quant aux défenses relatives à la danse dont il est question au canon 140 (p. 31), elles ont repris l'actualité récemment.

L'auteur rappelle opportunément l'interprétation que donne le Concile plénier de Québec du canon 770; ce dernier demande que les enfants

soient baptisés le plus tôt possible, et le Concile plénier fixe une limite de trois jours (p. 83). Il semble à ce sujet que les conditions établies dans plusieurs hôpitaux retardent beaucoup trop le baptême des enfants.

Au canon 838, l'auteur expose le "conflit juridique particulier à notre pays" (p. 87), qui existe au sujet des Messes chantées. Cet aperçu, bien que très bref, fournit néanmoins l'essentiel du problème. Il semble toutefois que ce conflit soit plus pratique, si l'on peut dire, que théorique, car le Droit canonique contient vraisemblablement toutes les virtualités juridiques requises pour le résoudre.

L'auteur fournit aussi des précisions judicieuses concernant les confesseurs inter-rituels orientaux et latins (p. 19), la stabilité des curés (p. 66-68), l'aliénation des biens (p. 140), les petits séminaires, qui constituent un problème assez complexe dans notre pays (p. 129-131). L'auteur suggère aussi opportunément l'uniformisation de la terminologie acceptée dans le diocèse de Québec, pour traduire "cappellano religiosarum" (can. 479, § 2): "On appelle *aumônier* le prêtre qui confesse en tant que confesseur ordinaire les membres d'une communauté et qui remplit auprès d'eux les diverses fonctions du saint ministère; on appelle *chapelain* le prêtre qui n'est pas confesseur ordinaire de la communauté mais exerce dans la maison les autres fonctions du ministère, tout au moins y célèbre habituellement la Messe" (p. 76).

Il faut savoir gré à l'auteur d'avoir préparé un ouvrage qui pourra éventuellement être très utile non seulement aux canonistes, mais aussi à tous les prêtres dans l'exercice de leur tâche pastorale.

* * *

Venant Cauchy. — *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas.* Coll. "Philosophie et problèmes contemporains", Montréal, Fides, 1958, 21 x 14, 126 pages.

Il convient de féliciter Fides pour ce nouveau volume ajouté à son intéressante collection. Comme le note l'auteur dans son introduction, le problème du désir naturel et de la béatitude a toujours suscité l'intérêt des penseurs. Il est aussi très complexe à cause de ses rapports avec le dogme de la gratuité absolue du surnaturel et *Humani Generis* met en garde contre des solutions trop faciles. L'auteur a réussi à montrer avec abondance de textes tirés de saint Thomas que le surnaturel dépasse toute exi-

gence possible de quelque nature créée que ce soit. C'est le point le plus facile à prouver. Mais là n'est pas le problème fondamental. Celui-ci est suscité tout particulièrement par cette énigmatique affirmation de *C.G.*, III, c. 51, "qu'un désir naturel de voir Dieu ne peut être vain". L'auteur l'interprète en proposant que chez saint Thomas "le naturel s'identifie plutôt au nécessaire et se distingue du volontaire et du libre" p. 33. A deux reprises (pp. 19, 33), il se réfère à saint Thomas Ia, q. 82, a. 1 ad 2: il n'a pas l'air d'avoir noté le ad 1 du même article qui énonce que "la nécessité naturelle n'enlève pas la liberté de la volonté". Ce texte ne simplifie guère la position de l'auteur. Il nous semble qu'il aurait mieux valu approfondir la notion thomiste de désir et d'appétit dans le contexte de la métaphysique de la connaissance. Débarrassé de tout retour intéressé de caractère humain, le désir apparaît alors en des horizons nouveaux et débouche nécessairement sur Dieu en sa projection finale sans que ce soit la nature en aucune façon qui puisse en réaliser par elle-même toute la trajectoire ni même atteindre le terme par quelque velléité que ce soit de désir actif. Comme l'auteur l'admet, Dieu aurait pu créer les natures à l'état de simples natures: il ne l'a pas voulu et il n'a qu'un décret immuable de création. On obscurcit donc la question des rapports du naturel et du surnaturel en multipliant les "désormais" et les "dorénavant". L'auteur est ainsi amené à répéter cet énoncé pour le moins équivoque que "ce désir (notre désir naturel de voir Dieu) se transforme donc, dans l'ordre surnaturel où nous vivons, en un désir implicite de la vision béatifique", pp. 77, 120. Que signifie cet "implicite"? Il peut avoir un sens peu orthodoxe. Si l'auteur avait précisé la notion métaphysique de la connaissance chez saint Thomas plutôt que d'insister sur la volonté, il se serait trouvé confronté avec cette autre affirmation mystérieuse de saint Thomas, q. 1, a. 1 ad 1,: "Nous avons naturellement quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est la béatitude de l'homme; car l'homme désire naturellement la béatitude, et ce que naturellement il désire, naturellement aussi il le connaît. Mais ce n'est pas là proprement connaître que Dieu soit, pas plus que c'est connaître Pierre que de connaître que quelqu'un vient, alors même que c'est Pierre qui vient." En fouillant la profondeur de ce texte, nous croyons que l'auteur trouverait l'explication de son problème dans l'exemplarité de Dieu, d'où tout émane et vers lequel tout converge, chaque chose selon son mode propre, et réalise ainsi l'infaillible décret du libre Créateur. Nous encourageons l'auteur à poursuivre ses recherches dans cette orientation. Il manifeste du talent, de la liberté d'esprit et de la curiosité en même temps qu'un certain sens critique de bon aloi. Il est capable de construire une très bonne thèse dont son livre n'a éclairci que les approches.

Clément LOCAS, S.S.

FRANÇOIS CHARMOT, S.J., *En Retraite avec le Sacré-Coeur*. Dans collection "Spiritualité, Doctrine-Expériences". Editions du Cèdre, Paris, 1958. 223 pages in-16. Prix: 660 fr.

A une époque où la vie intense ne laisse que peu de temps pour la lecture, on ne doit lire que des livres excellents. En voici un, qu'il faut non seulement lire, mais méditer, et lentement; je dirais qu'il faut s'en nourrir, à la manière des sérums, goutte à goutte, pour laisser au Saint-Esprit le temps d'enrichir la pensée et d'embraser le coeur.

On ne lit pas toujours les préfaces, paraît-il! Il faut lire celle de l'abbé Combes. Tout d'abord, on est porté à croire qu'il exagère un peu, qu'il est passablement enthousiaste de cet ouvrage d'une Collection qu'il dirige: Spiritualité. Mais lorsqu'on a soi-même pris contact avec ces Méditations contemplatives, on souscrit d'emblée au jugement du préfacier: "Ici, tout est vrai, tout est profond, tout est pur, tout est grand. Le Recteur de la Colombière (maison des Jésuites à Paray-le-Monial) demande au Coeur percé de Jésus la substance de sa vie spirituelle. La réponse qu'il reçoit est digne de Celui dont il attend tout".

Dans l'Introduction à la première édition (1953), l'auteur nous indique le caractère de ces textes qu'il a écrits "un peu à la façon des psaumes, en forme de versets, de strophes et même de dialogue". Ils sont destinés à soutenir la méditation, à amorcer la conversation avec Jésus-Christ; car c'est surtout dans ce dialogue que se trouve le fruit de l'oraison.

Le Sacré-Coeur, c'est Jésus lui-même considéré dans son triple amour; c'est en Lui et par Lui que l'âme doit chercher à connaître et à aimer la T. S. Trinité. Toute grâce, tout progrès spirituel a sa source dans l'Amour infini; dans cet abîme, le Christ puise constamment les flots de lumière et d'énergie surnaturelles qui peuvent conduire les âmes aux plus hauts sommets de la vie spirituelle, à la participation de la vie trinitaire, ici-bas et dans l'éternité.

La magistrale Encyclique *Haurietis aquas,* publiée le 15 mai 1956 par S. S. Pie XII, a montré lumineusement les bases doctrinales et les enseignements pratiques du culte envers le Sacré-Coeur de Jésus; il n'est plus permis à un catholique d'ignorer cette forme authentique de la piété chrétienne et de la considérer comme une dévotionnette sentimentale.

Aussi, dans l'Introduction à la deuxième édition de son livre, le R. P. Charmot fait-il ressortir les avantages de la dévotion au Sacré-Coeur, dans un résumé clair et solide des vérités qui sont à la base du culte envers le Coeur de Jésus. Il conseille aux âmes qui veulent prier en se servant de ces Méditations, de contempler Jésus présent à la Messe et au Tabernacle, marquant ainsi les relations très intimes du culte de l'Eucharistie et de celui du Sacré-Coeur.

Ces courtes Méditations, au nombre de quarante-six, se présentent, comme nous avons dit, sous forme de versets ou de strophes; elles permettent à l'auteur d'exprimer, dans une langue harmonieuse et limpide, les plus profondes vérités de notre foi chrétienne, sans l'aspect didactique qui les dessèche trop souvent.

Il nous montre la tendresse du Père céleste pour son divin Fils, faisant du Coeur de Jésus son chef-d'oeuvre, prenant en lui toutes ses complaisances et nous le donnant pour qu'il devienne la source et l'instrument de notre sanctification.

Comment répondre aux appels de l'Amour infini que nous transmet le Coeur de Jésus? En aimant nous-mêmes, dans la foi la plus vive, par un amour ardent et réparateur, Celui qui nous a tant aimés, et qui veut nous conduire, sous la direction de l'Esprit-Saint, avec l'aide du Coeur immaculé de Marie, notre Mère, jusqu'au centre de la Trinité.

Rosario LESIEUR, S.S.

* * *

VEREECKE, LOUIS, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez, s.j.*, Bibliothèque de Théologie, série II, Théologie morale, vol. 4, Tournai, Desclée et Cie, 1957, X-161, in 80,23 cm.

"Conscience Morale et loi humaine selon Gabriel Vasquez, s.j.", de Louis Vereecke, qui vient de paraître chez Desclée et Cie, est une oeuvre de grande importance versée au dossier de l'histoire de la théologie. L'auteur a su faire partager pour ce grand jésuite de l'école espagnole du XVIe siècle un intérêt et une admiration qu'on sent tout le long du travail. La figure attachante de ce théologien, trop peu connu, qu'est Vasquez, s'y découvre comme celle d'un profond penseur, hanté d'exactitude scrupuleuse dans son interprétation des auteurs, tenant d'un essentialisme radical face à l'intellectualisme intuitif de saint Thomas, qu'il va préciser dans les problèmes nouveaux qui ne sont posés depuis la *Somme Théologique*. Logicien éclairé, esprit indépendant et lucide, sa conception de l'obligation de la loi humaine est en fonction de la valeur de l'être et finalement de l'Etre Suprême. Pour lui l'obligation ne vient pas d'une contrainte externe mais découle des exigences de la nature humaine. La loi ne fait qu'exprimer cette nécessité, sans entrer dans le sanctuaire de la conscience, mais capable d'exiger même l'héroïsme en certains cas. On pourrait résumer le travail du Père Veerecke par une phrase de sa conclusion: "L'obligation que nous avons d'obéir au commandement humain dérive directement de l'obligation que nous avons d'être des hommes". C'est l'idée dominante chez Vasquez, et c'est aussi le mérite du Père Vereecke de nous l'avoir clairement montré.

Bernard MARTIN, ptre.

Bibliographie Biblique, Montréal, Les Editions de l'Immaculée-Conception) 1958, 21.5 x 28 cm., XIX-398 pp. Prix: $3.50.

Cette bibliographie est avant tout in instrument de travail précieux qui rendra d'éminents services à tous cuex qui s'intéressent aux études bibliques. Nul n'ignore avec quel rythme accéléré les travaux bibliques ont envahi les rayons de nos librairies depuis quelques années. Un choix s'impose donc à celui qui désire consulter ou acheter livres ou revues afin d'entreprendre un travail biblique de caractère soit exégétique ou théologique, soit spirituel ou pastoral. C'est en vue de faciliter ce choix que les Editions de l'Immaculée-Conception de Montréal nous offrent comme guide cette bibliographie biblique.

Celle-ci, en effet, fournit plus de 9000 références, groupées sous 1100 rubriques et sous-rubriques. Le lecteur possède ainsi entre les mains un matériel bibliographique se référant à vingt-huit grandes revues catholiques rédigées en langue française, anglaise ou latine et au contenu de plus de quatre-vingts ouvrages d'auteurs reconnus.

La "Bibliographie Biblique" se divise en quatre grandes sections, chacune d'une teinte de papier différent:

1re section: *Introduction à la Bible.*

Point de vue généraux sous une trentaine de rubriques.

2e section: *L'Ancien Testament.*

étudie chacun des livres de l'Ancien Testament sous les aspects suivants: Commentaires, études générales, textes particuliers.

3e section: *Le nouveau Aestament.*

La personne et la vie de Jésus-Christ.
Les livres du Nouveau Testament (plus de 2000 références concernant les livres du Nouveau Testament distribuées pour la plupart selon l'ordre des chapîtres et des versets.

4e section: *Les thèmes bibliques.*

Au-delà de 400 thèmes couvrant les deux Testaments.

De présentation méthodique, de consultation facile, cet ouvrage répond vraiment au but recherché par les auteurs.

A. C.

Sigles et liste de revues

AAS	Acta Apostolicae Sedis Città del Vaticano (ASS, avant 1904).
AASOR	Annual of the American School of Oriental Research, New Haven, Conn.
AB	Analecta Bollandiana.
AC	L'Ami du Clergé, Langres.
AcOrL	Acta Orientalia, Leiden.
AER	American Ecclesiastical Review, Washington.
AJA	American Journal of Archaeology, Concord, N. H.
Ang	Angelicum, Rome.
AnLov	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia.
Anth	Anthropos, Freiburg, Schweiz.
Ant	Antonianum, Rome.
Ap	Apollinaris, Città del Vaticano.
AP	Archives de Philosophie, Paris.
Asp	Asprenas, Napoli.
ATR	Anglican Theological Review, Evanston, Ill.
BA	The Biblical Archaeologist, New Haven, Conn.
BASOR	The Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jérusalem et Bagdad.
BDASI	Bulletin of the Department of Antiquities of the State of Israel.
BEO	Bulletin d'Etudes Orientales, Paris.
BenMo	Benediktinische Monatschrift, Beuron.
Bib	Biblica, Roma.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique, Toulouse.
BO	Bibliotheca Orientalis, Leiden.
BS	Bibliotheca Sacra, Dallas, Texas.
BTAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont-César, Louvain.
BVC	Bible et vie chrétienne, Paris.
Ca	Cathedra, Bogota.
Car	Carmelus, Roma.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly.
CC	La Civilta Cattolica, Roma.
CHR	The Catholic Historical Review, Washington.
CiTom	La Ciencia Tomista, Salamanca.
CiJo	Cahiers de Joséphologie.
CL	Cahiers Laënnec, Paris.
CR	The Clergy Review, London.
CBG	Collationes Brugenses et Gandavenses, Bruges.
CF	Collectanea Franciscana, Roma.

CM	Collectanea Mechliniensia, Malines.
CrCu	Cross Currents, New York.
CTSAP	Catholic Theological Society of America Proceedings, Washington.
DC	Documentation Catholique, Paris.
DCo	Doctor Communis, Roma.
DTF	Divus Thomas Fribourg (Maintenant ZPT).
DTP	Divus Thomas Piacenza, Piacenza.
DR	The Dublin Review, London.
EB	Estudios Biblicos, Madrid.
EC	Les Etudes Carmélitaines.
ED	Euntes Docete, Roma.
EL	Ephemerides Liturgicae, Roma.
EIC	Ephemerides iuris canonici, Roma.
EM	Ephemerides Mariologicae, Madrid.
EE	Estudios Eclesiasticos, Madrid.
EG	Etudes Grégoriennes, Solesmes.
Et	Etudes, Paris.
ET	The Expository Times, Edimburgh.
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Louvain.
ETR	Les Etudes Théologiques et Religieuses.
FS	Franciscan Studies.
Gr	Gregorianum, Roma.
HTR	The Harvard Theological Review, Cambridge, Mass.
HPR	Homiletic and Pastoral Review, New-York.
Is	Istina, Boulogne-sur-Seine.
Irén	Irénikon, Chevetogne.
ITQ	The Irish Theological Quarterly, Dublin.
IZBG	International Zeitschriflenschan fur Bibelwissenschaft unt Grenzgebiete.
JNES	The Journal of Near Eastern Studies, Chicago.
JQR	The Jewish Quarterly Review, Philadelphia.
JR	The Journal of Religion, Chicago.
JSS	The Journal of Semitic Studies, Manchester.
JTS	The Journal of Theological Studies, Oxford.
Jur	The Jurist, Washington.
LPC	La Pensée Catholique, Paris.
LAT	Lateranum, Roma.
LEV	Lumière et Vie, Lyon.
LVC	Liturgie et Vie Chrétienne, Brigham.
LPT	Laval Philosophique et Théologique.
LSC	La Scuola Cattolica, Milan.

LumVi	Lumière et Vie, S. Alban, Leysse.
LumViB	Lumière et Vie, Abbaye S. André les Bruges.
LV	Lumen Vitae.
M	Marie, Nicolet.
Mar	Marianum, Roma.
MC	Miscelanea Comillas, Comillas (Santander).
MD	La Maison Dieu.
MH	Medievalia et Humanistica, Colorado.
ME	Monitor Ecclesiasticus, Roma.
MSR	Mélanges de Science Religieuse, Lille.
Mus	Le Muséon, Louvain.
MUSJ	Mélanges de l'Université Saint Joseph, Beyrouth.
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Louvain.
NS	The New Scholasticism, Washington.
NTA	New Testament Abstracts, Weston College.
NV	Nova et Vetera, Genève.
NZMw	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Beckenried, Schweiz.
Or	Orientalia, Roma.
OS	L'Orient Syrien, Paris.
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Roma.
OIP	Oriental Institute Publications, Chicago.
PC	La Pensée Catholique, Paris.
PCl	Palestra del Clero, Rovigo.
PL	Paroisse et Liturgie, Bruges.
PEQ	The Palestine Exploration Quarterly, London.
PRMCL	Periodica de re morali, canonica, liturgica.
QDAP	The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine, Jerusalem.
QLP	Les Questions Liturgiques et Paroissiales, Mont-César.
RA	Revue d'Apologétique.
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique, Toulouse.
RArchC	Rivista di Archeologia Christiana, Roma.
R	Reunion, Oxford.
RB	Revue Biblique, Paris.
RiB	Rivista Biblica (A.B.I.) Roma.
RBén	Revue Bénédictine, Maredsous.
RBP	Répertoire Bibliographique de la Philosophie, Louvain.
RCR	Revue des Communautés Religieuses, Louvain.
RDC	Revue de Droit Canonique, Strasbourg.
REA	Revue des Etudes Augustiniennes, Paris.
REB	Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis.

RER	Revue d'Etudes Religieuses.
RET	Revista Espanola de Teologia, Madrid.
RG	Revue Grégorienne, Solesmes.
RHE	Revue d'Histoire Ecclesiastique, Louvain.
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strasbourg.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions, Paris.
RPL	Revue Philosophique de Louvain.
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris.
ReSR	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris.
RTAM	Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale, Mont-César.
RT	Revue Thomiste, Paris.
RThe	Revista de Theologia, San José La Plata.
RTP	Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne.
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa.
SA	Studia Anselmiana, Roma.
SC	Studia Catholica, Nijmegen.
SE	Sciences Ecclésiastiques, Montréal, s.j.
SEr	Sacris Erudiri.
SJPP	Salzburger Jahrbuch fûr Philosophie und Psychologie, Salzburg.
SMR	Studia Montis Regii, Montréal.
SMSR	Studi et Materiali di Storia delle Religioni, Roma.
SO	Studia Orientalia, Helsinki.
TE	Teologia Espiritual, Valencia.
TQ	Theologische Quartalschrift.
TR	Theologische Revue.
TS	Theological Studies, Woodstock.
TZ	Theologische Zeitschrift, Basel.
Th	The Thomist.
TMS	The Modern Schoolman, St. Louis.
Un	Unitas, Paris.
VCR	La Vie des communautés religieuses, Montréal.
VD	Verbum Domini, Roma.
VR	Vida Religiosa, Madrid.
VS	La Vie Spirituelle, Paris.
VSS	La Vie Spirituelle Supplément, Paris.
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft, Berlin (aussi Beiheft: BZAW).
ZKT	Zeitschrift für Katholische Theologie, Wien.
ZNW	Zeitschrift fûr die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin (aussi Beiheft: BZAW).
ZPT	Zeitschrift für Philosophie und Theologie (avant 1954 DTF).

Table des matières

PAGES

GÉRARD YELLE, *Recherche scientifique et sciences ecclésiastiques* 3

CLÉMENT LOCAS, *Les dons du Saint-Esprit et le "semper" de saint Thomas d'Aquin* 7

JACQUES MÉNARD, *La littérature gnostique copte de Chénoboskion* 31

GERARD OWENS, *Is all Revelation Contained in Sacred Scripture?* 55

MARCEL LEFEBVRE, *La valeur du consentement universel de l'Eglise* .. 61

ROBERT MOORE, *Motion divine chez saint Thomas d'Aquin* 93

ROBERT MOORE, *Motion divine chez saint Thomas d'Aquin* (suite) 129

JEAN-PAUL LABELLE, *Marriage Registration and Naien in Japan* 139

RICHARD BROSSEAU, *Société des Etats et Souveraineté* 185

JACQUES MÉNARD, *Un titre messianique propre au livre des Actes: le παῖς θεοῦ* 213

DONALD DESILETS, *On the Nature of the Marian Co-redemptive Merit* 225

Compte rendus 245

Sigles et liste de revues 252

La direction de la revue ne partage pas nécessairement la pensée des auteurs.

Cum permissu superiorum ecclesiasticorum